Griechische Denker: bd. Sokrates und die Sokratiker. Platon und ...

Theodor Gomperz

Digitized by Google

Griechische Denker: bd. Sokrates und die Sokratiker. Platon und ...

Theodor Gomperz

Digitized by Google

1837
ARTES VERITAS SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Digitized by Google

B
173
.G634

Digitized by Google

Digitized by Google

GRIECHISCHE DENKER

EINE

GESCHICHTE DER ANTIKEN PHILOSOPHIE

VON

THEODOR GOMPERZ

ZWEITER BAND

LEIPZIG

VERLAG VON VEIT & COMP.

1902

Digitized by Google

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen hat sich
der Verfasser vorbehalten.

Digitized by Google

DEM ANDENKEN MEINER SCHWESTER

JOSEPHINE VON WERTHEIMSTEIN

(19/11 1820—16/7 1894)

WIDME ICH DIESEN BAND

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Es ist dem Verfasser nicht möglich gewesen, in diesem Bande aufser Sokrates, den Sokratikern und Platon auch dessen Schüler, darunter Aristoteles und seine Nachfolger zu behandeln. Der dafür erforderliche Raum wurde durch die eingehende Erörterung der Werke Platon's in Anspruch genommen, die sich mehr und mehr als unbedingt notwendig herausstellte. Freilich stand es dem Verfasser von vornherein fest, dafs die Herausschälung eines platonischen Systems aus den Schriften des Philosophen unthunlich und dafs jeder derartige Versuch nur dazu angethan sei, ein unzulängliches Bild zu erzeugen. Aber erst die Ausführung des Unternehmens hat ihn gelehrt, wie unerläfslich es ist, dasselbe nicht in allzu enge Grenzen einzuschliefsen. Gilt es doch nicht nur die Entwicklung Platon's annähernd verläfslich zu ermitteln und möglichst anschaulich zu schildern. Die volle Würdigung nicht blofs des litterarischen Künstlers kann nur durch die Einsicht in den Gang und Bau mindestens der gröfseren Werke selbst erzielt werden. Dann erst gewahren wir das, was an Platon das wahrhaft Anziehendste und überragend Bedeutendste ist: die innere Bewegung seines gewaltigen Geistes und tiefen Gemütes, die mannigfachen Strömungen des Denkens und Fühlens, die mitunter zusammenfliefsen, mitunter auch, wie es z. B. im „Philebos“ der Fall ist (vgl. das achtzehnte Capitel), sich kreuzen und widereinander fluten. Möchte es der Darstellung gelungen sein, hinter der immer deutlicher erkannten Gröfse der Aufgabe nicht allzu weit zurückzubleiben!

Wien, im März 1902.

Th. Gomperz.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Vorwort . . . . V—VI

Viertes Buch: **Sokrates und die Sokratiker.**

Erstes Capitel: Wandlungen des Glaubens und der Sitte . . . 3— 24
Zweites Capitel: Athen und die Athener . . . . 24— 36
Drittes Capitel: Leben und Wirken des Sokrates . . . . . . 36— 53
Viertes Capitel: Die sokratische Lehre . . . . 53— 74
Fünftes Capitel: Das Ende des Sokrates . . . . 74— 95
Sechstes Capitel: Xenophon . . . . 96—112
Siebentes Capitel: Die Kyniker . . . . 112—138
Achtes Capitel: Die Megariker und verwandte Richtungen . . 139—170
Neuntes Capitel: Die Kyrenaïker . . . . 170—199

Fünftes Buch: **Platon und die Akademie.**

Erstes Capitel: Platon's Lehr- und Wanderjahre . . . . . . 203—223
Zweites Capitel: Die Echtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften . . . . 224—233
Drittes Capitel: Platon als Begriffs-Ethiker . . . . . . 233—250
Viertes Capitel: Platon als Begriffs-Ethiker (Fortsetzung) . . 250—264
Fünftes Capitel: Der platonische „Gorgias" . . . . 264—289
Sechstes Capitel: Platon's „Euthyphron" und „Menon" . . . . 289—305
Siebentes Capitel: Das platonische „Symposion" . . . . . . 305—320
Achtes Capitel: Platon's Seelen- und Ideenlehre . . . . . . 320—331
Neuntes Capitel: Platon's „Phaedros" . . . . 331—342
Zehntes Capitel: Der „Phaedon" und Platon's Unsterblichkeitsbeweise . . . . 343—356
Elftes Capitel: Platon's „Staat" . . . . 356—379
Zwölftes Capitel: Platon's „Staat" (Fortsetzung) . . . . . . 379—403
Dreizehntes Capitel: Platon's Moral-, Staats- und Gesellschafts-Ideal . . . . 403—424

Digitized by Google

Vierzehntes Capitel: Platon's zweiter und dritter sicilischer Aufenthalt . . . 424—432
Fünfzehntes Capitel: Platon's „Euthydem" und „Parmenides" 432—441
Sechzehntes Capitel: Der „Theaetet" und der „Kratylos" . . 441—450
Siebzehntes Capitel: Der „Sophist" und der „Staatsmann" . 451—465
Achtzehntes Capitel: Platon's „Philebos" . . . 465—475
Neunzehntes Capitel: Der „Timaeos" und „Kritias" . . . 475—497
Zwanzigstes Capitel: Platon's „Gesetze" . . . 497—526
Einundzwanzigstes Capitel: Rückblicke und Vorblicke . . . 526—533
Anmerkungen und Zusätze . . . 534—615
Berichtigungen . . . 616

Digitized by Google

Viertes Buch.

Sokrates und die Sokratiker.

διὸ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ ἡδονῆς τὸν Σωκράτην φησὶ παρ' ἕκαστα διδάσκειν, ὡς ὁ αὐτὸς δίκαιός τε καὶ εὐδαίμων ἀνήρ, καὶ τῷ πρώτῳ διελόντι τὸ δίκαιον ἀπὸ τοῦ συμφέροντος καταρᾶσθαι ὡς ἀσεβές τι πρᾶγμα δεδρακότι.

Clemens Alexandrin. Strom. II, 22, 499 P.

Digitized by Google

Erstes Capitel.

Wandlungen des Glaubens und der Sitte.

Die homerischen Gedichte zeigen uns nur die Anfänge städtischen Lebens. Die Zunahme der Volksdichtigkeit, der ihr entstammende Fortschritt der Arbeitsteilung und die daraus sich ergebende Ansammsammlung gröfserer Menschenmengen in den an Zahl und Bedeutung wachsenden Städten — das sind ohne Zweifel die Hauptfactoren, die der nachfolgenden Entwicklung ihre Bahn vorzeichnen. Das bürgerliche Leben beginnt breiten Raum zu gewinnen. Daraus entspringen weitreichende Wirkungen auch von moralischer und religiöser Art. Die socialen Triebe, die in den Familiengefühlen wurzeln und in der heroischen Epoche fast nur dort über den Kreis der Blutsverwandtschaft hinauswirken, wo sie in den Boden eines persönlichen Treuverhältnisses gepflanzt wurden (vgl. I 24 und 106), erweitern mehr und mehr das Gebiet ihrer Herrschaft. Die Socialmoral erwirbt ungleich gröfsere Stärke, wenn sie sich auch nur langsam und zahlreichen Widerständen zum Trotz über weitere und weitere menschliche Verbände erstrecken kann. So gewaltig ist freilich noch lange die Kluft, welche die im Ständekampfe miteinander ringenden Volksschichten trennt, dafs der wilde Parteihafs jede menschliche Gemeinschaft zwischen den Streitenden auszuschliefsen scheint. Der Widersacher „dunkles Blut zu trinken“, ersehnt der megarische Aristokrat Theognis (zweite Hälfte des sechsten Jahrhunderts) mit derselben ungezähmten Leidenschaft, mit der homerische Helden das Fleisch ihrer Feinde „roh zu verzehren“ verlangen. Und so ganz und gar beherrscht der Factionsgeist die Gemüter, dafs in den Dichtungen desselben Theognis „gut“ und „schlecht“ zu Bezeichnungen nicht des moralischen Wertes, sondern einzig und allein der einander befehdenden höheren und niederen Stände geworden sind. Allein unser Blick darf nicht ausschliefslich an dem haften, was die Menschen getrennt hat. Auch das sie einigende, allmählich erstarkte Band erheischt und verdient eingehende Beachtung.

Das Menschenleben hat höheren Wert gewonnen. Bei Homer

schützt den Totschläger der Erlag des Wehrgeldes vor der Rache der Verwandten. Blutige Sühne ist die Ausnahme, nicht die Regel. Ein ungleich strengerer ist der sittliche Mafsstab der nachhomerischen Zeit. Der Mord heischt allemal blutige Vergeltung; ehe diese erfolgt ist, gilt das Gemeinwesen als befleckt, die Götter als beleidigt, und eben darum ist es die Staatsgewalt selbst, die, wenngleich nicht ohne Dazwischenkunft der zunächst Betroffenen, des rächenden Amtes waltet. Man hat diesen Fortschritt der von uns bereits besprochenen Vertiefung des Seelenglaubens und dem Einflusse eines Kreises von Propheten zugeschrieben, denen das delphische Orakel als ein Vehikel sittlicher Reformbestrebungen gedient zu haben scheint. Hierin mag einige Wahrheit liegen, sicherlich nicht die ganze Wahrheit. Dafs die Bestrafung des Frevels das Gemeinwesen kümmert, dafs dieses durch die straflos bleibende Missethat als verunreinigt gilt, diesen Fortschritt mufsten oder konnten jene Einflüsse ohne Zweifel fördern; die Blutsühne selbst eignet, wie allbekannt, nicht blofs Zuständen vorgeschrittener Gesittung. Im heutigen Arabien herrscht sie in der Gestalt der Erbrache unter den Wüstenbewohnern, während die städtische Bevölkerung sich mit dem Empfange des Wehrgeldes begnügt. Die Übung der homerischen Zeit trägt hier nicht die Züge des Uraltertümlichen; weit eher kann man von einer Lockerung der ursprünglichen Sitte reden, wie sie in Epochen der Wanderungen und kriegerischen Abenteuer eintreten mochte, in denen die Bewertung des Lebens unter das Normalmafs gesunken und zugleich die Kraft der schützenden Geschlechtsverbände geschwächt war. Sind uns doch auch schon andere Fälle begegnet, in denen sich der Glaube und die Gepflogenheit der nachhomerischen Zeit als die Fortsetzung von Uralt-Heimischem erwiesen hat (vgl. I 65 f.), während jene Gesänge uns Zustände schildern, die nicht in der geraden Linie der Entwicklung liegen, sondern gleichsam eine seitliche Abbiegung von derselben darstellen.

Auch ein Anderes ist zu betonen. Mag immerhin die Wirksamkeit gottbegeisterter Männer an diesem Culturfortschritt beteiligt sein, diese waren hiebei doch nur die Organe eines aus allgemeinen Ursachen entsprungenen Fortschritts. Die Verdrängung des unsteten und kriegerischen durch das sefshafte und friedliche Leben, die wachsende Macht des Bürgertums und bürgerlicher Gesinnung (im weitesten Wortsinne) hat die Auffassung der Götterwelt langsam, aber sicher umgewandelt. Die anfänglich nur um ihrer Übermacht willen verehrten Naturgewalten wurden mehr und mehr zu Schützern und Hütern der von den Bedürfnissen des Gemeinwohls geforderten Rechtsordnung erhoben (vgl. I 107 f.). Und da gleichzeitig der Fortschritt der Naturerkenntnis das Weltbild allgemach zu einem einheitlicheren gestaltete

und in dem Walten der Götter weniger und weniger das Spiel einander durchkreuzender Launen und Leidenschaften erblicken liefs, so waren die Bedingungen geschaffen für jene Wandlung der Religion, die wir mit annähernder Wahrheit als Versittlichung der ursprünglichen Naturpotenzen bezeichnen konnten (a. a. O.). Mit annähernder Wahrheit. Denn eine Naturreligion ist die hellenische allezeit geblieben. Allein in den Mittelpunkt derselben tritt nunmehr eine das Recht schützende, den Frevel strafende Gewalt, die vornehmlich im obersten oder Himmels-Gott, in Zeus, verkörpert ist, aber auch als „der Gott" überhaupt oder als „das Göttliche" angesprochen wird, ohne dafs doch der Glaube an die Vielheit der Götter dadurch ernstlich erschüttert wäre. Die also erzeugte, in wechselnden Farben schillernde Ansicht von den göttlichen Dingen ist uns schon bei Herodot begegnet (I 214). Sie kehrt wieder bei den grofsen Dichtern, zumal bei den Tragikern, unter denen in erster Reihe des Äschylos zu gedenken ist.

2. Wir wollen den Namen des gröfsten der griechischen Dichter nicht nennen, ohne ihm den Zoll ehrfürchtigen Dankes zu entrichten. Von der läuternden Gewalt der Poesie reden Viele, wohl mehr, als sie erfahren haben. Wer sie unmittelbar erleben will, der braucht blofs einen Blick in ein äschyleisches Drama zu werfen. Ist es doch kaum möglich, zwanzig Verse eines solchen zu lesen, ohne das Innere befreit, erhoben, erweitert zufühlen. Hier stehen wir vor einem der anziehendsten Rätsel der Menschennatur. Es gelingt der Poesie sowohl als der Musik, in geringerem Grade auch den übrigen Künsten und selbst der Naturschönheit, den dem Vorherrschen der Gesamtpersönlichkeit über ihre Teilelemente entsteigenden Frieden und die diesem psychischen Gleichgewichtszustand eigentümliche hohe Lust zu erzeugen. Wie solch eine Wirkung zustande kommt, das wird eine reifere, ästhetischen wie moralischen Fragen auf biologischen Wegen nachgehende Zukunft sicherer als die Gegenwart zu sagen wissen. Den grofsen Dichter aber ebensowohl als seine Nachfolger als Zeugen für die Wandlungen hellenischer Denkart zu verwerten, das wird durch zwei Umstände erheblich erschwert. Der Poet wird durch künstlerische Rücksichten kaum weniger als durch speculative und religiöse Absichten bestimmt; und der Dramatiker ist genötigt, die von ihm geschaffenen Gestalten durch Gedanken und Gesinnungen zu kennzeichnen, die nur zum Teil mit seinen eigenen zusammenstimmen. Allein selbst wenn wir jenen Einschränkungen in weitgehendem Mafse Rechnung tragen, bleibt genug übrig, um das Zeugnis dieses aufserordentlichen Mannes, der nicht nur ein Spiegel, sondern auch ein Miturheber des hier in Frage kommenden Culturprocesses ist, zu einem überaus wertvollen zu machen.

Digitized by Google

Äschylos ist derjenige, der mehr als jeder andere dem Bilde des obersten Gottes, des „Herrschers der Herrscher“, des „Seligsten der Seligen“, die Züge eines vergeltenden, strafenden und lohnenden Richters geliehen hat. Felsenfest steht ihm der Glaube, dafs jedes Unrecht gebüfst, und zwar auf Erden gebüfst wird. Dieser Optimismus kann uns nicht in Erstaunen setzen. Äschylos hat bei Marathon, bei Salamis und Platää gekämpft! Er hat das Wunder miterlebt, dafs die weltgebietende Macht des „Grofskönigs“ vor dem kleinen Griechenland, ja vor des Dichters eigener bescheidener Heimatsstadt in den Staub gesunken ist. Wie sollte, wer solch ein Gottesgericht geschaut hat und ihm seinen Arm zu leihen gewürdigt ward, an der Allgewalt göttlicher Gerechtigkeit und ihrer irdischen Verwirklichung zweifeln! In diesem Gedanken, in der trostreichen Erwartung, dafs „an der Klippe des Rechts“ jegliches Unrecht „scheitert“, lebt und webt der Dichter. Diese Hoffnung beseligt ihn. „Denn wo Gewalt und Recht zusammen zieh'n, Wer sah wohl je ein herrlicher Gespann?“ Eben darum schweift sein Blick (wie wir schon einmal bemerken mufsten) nur selten über die Grenzen des Diesseits. Die Wonnen des Jenseits, die der von orphischen Einflüssen tief bewegte thebanische Dichter Pindar so begeistert schildert, besitzen für dessen athenischen Zeit- und Gesinnungsgenossen geringe Bedeutung. Ruht so der helle Glanz der Befreiungs-Kriege und -Siege auf den Dramen des Äschylos, so sind ihm die finsteren, die urtümlichen und gleichsam irrationellen Züge der griechischen Religion darum doch nicht fremd geworden. Auch er kennt gleich Herodot den Neid und die Mifsgunst der Götter. Allein er hat diese Erbstücke des väterlichen Glaubens gewissermafsen in den Hintergrund des von ihm entworfenen Weltbildes verbannt. Man denke an die Prometheus-Trilogie. Die Schuld des Titanen ist sein Wohlwollen gegen das Menschengeschlecht; darob leidet er die von Zeus über ihn verhängte, unsäglich schwere Pein. Allein sie währt nicht ewig. Den Schlufs des gewaltigen Werkes hat die Versöhnung mit dem Himmelsgott, die Befreiung des gefesselten Wohlthäters der Menschen gebildet. Hier begegnet man dem, was man füglich einen Entwicklungsprocefs, einen Fortschritt zu reineren und höheren Idealen innerhalb der Götterwelt nennen darf. Dieser aufserordentliche Vorgang — das Gegenstück desjenigen, den wir als die dem Kampf entsteigende Schaffung des Naturfriedens (I 72) bezeichnen konnten — gestattet wohl nur eine Erklärung. Es galt einen Widerspruch der religiösen Überlieferung und der eigenen Überzeugung des Dichters auszugleichen. Was nebeneinander nicht bestehen konnte, ohne sich wechselseitig aufzuheben, dafür bot das Nacheinander ausreichenden Spielraum. Derselbe, fast möchte man sagen, entwicklungsgeschichtliche Zug beherrscht auch

Digitized by Google

die Orestie. Das bis zu grausamer Härte gesteigerte Gebot unnachsichtiger Verfolgung der Blutschuld wird von Orestes auf Geheifs des delphischen Gottes verwirklicht. Allein den Muttermörder umfängt der von den Rachegeistern der Klytaemnestra gesandte Wahnsinn. Mit anderen Worten: der humane Sinn des Dichters und seiner Zeit lehnt sich gegen die erbarmungslose Strenge des alten Blutrechtes auf. Die Gründung des menschlicheren Eingebungen folgenden Areopags gewährt einen die widerstreitenden Forderungen versöhnenden Abschlufs. Zu dem oben angedeuteten Motiv der in diesen beiden Trilogien erkennbaren Umbildung der Sage mochte sich ein noch mehr subjectiver Beweggrund gesellen. Eine so mächtig angelegte Natur wie die unseres Dichters hat sicherlich den Frieden in der eigenen, von starken Leidenschaften erfüllten Brust nicht kampflos gefunden. Darf man die Vermutung wagen, dafs er den Procefs solch einer nur mühsam und allmählich errungenen Klärung und Sänftigung gleichsam vergegenständlicht, dafs er das psychische Erlebnis unwissentlich in die Geschichte der Götterwelt projiciert hat? Gilt uns aber Äschylos als der Hauptzeuge für die fortschreitende Versittlichung und Humanisierung der Göttergestalten, so hat er doch den Mutterboden der griechischen Naturreligion damit keineswegs vollständig verlassen. Das Schwanken, das uns in theologischen Dingen bei Herodot begegnet ist, es kehrt auch bei diesem ungleich strafferen Geiste wieder. In jenem Bruchstücke der „Sonnentöchter", auf das wir schon einmal in anderem Zusammenhange hinzuweisen veranlafst waren (I 80), tritt Äschylos als Verkünder der pantheistischen, Zeus mit dem Weltganzen in eins setzenden Religionsauffassung auf — ein Bekenntnis, das uns unter anderem auch deutlich lehrt, wie sehr den Religionsbegriffen jenes Zeitalters jede dogmatische Erstarrung und Verknöcherung gefehlt hat.

Denn neben dem Neuen behauptet sich mit zäher Beharrlichkeit das Alte. Ja, es gewinnt gelegentlich wieder die Oberhand. So alsbald bei dem zweiten der grofsen tragischen Dichter, bei Sophokles. Dieser steht Homer wieder einigermafsen näher als sein Vorgänger. Von dem Geiste, der durch dessen Dramen weht, ist freilich auch er gestreift worden. Ja, nahezu jeder Fundamentalgedanke des Äschylos klingt auch bei Sophokles wieder. Aber in gedämpfteren Tönen und oft in schrilleren Dissonanzen. Die Vorzüge und die Mängel seiner geistigen Ausstattung reichen sich hier die Hand. Ihm eignet geringere Gedankenmacht und gröfserer Reichtum der Beobachtung. Er ist, wenn man uns einen halb spielenden Vergleich gestattet, weniger Apriorist und mehr Empiriker als Äschylos. Daher die buntere Mannigfaltigkeit und die schärfere Ausprägung der individuellen Gestalten, daher auch die geminderte Einheit der Welt- und Lebensansicht. Man hat vordem

Digitized by Google

von der „sittlichen Weltordnung", die in den sophokleischen Tragödien walte, viel Aufhebens gemacht. Eine unbefangenere und eindringendere Prüfung hat dieses Trugbild zerstört. Göttliche Schickungen sind es allerdings, die auch nach dem Glauben des Sophokles das Menschenlos bestimmen. Allein zwischen dem Charakter des Handelnden und dem ihn treffenden Geschick besteht vielfach das grellste Mifsverhältnis. Der Dichter steht den unheimlichen, ja grauenvollen Fügungen des Schicksals ratlos gegenüber. Ratlos, aber nicht fassungslos. Denn er beugt sich andächtigen Sinnes vor den Rätseln der göttlichen Weltlenkung. War er doch nach dem Urteil der Zeitgenossen „der Frömmsten Einer" und zugleich aufserhalb seines Dichterberufes nur „einer der wackeren Athener". So erhebt er weder den Anspruch, alles zu begreifen, noch ist er vermessen genug, sich gegen das Unbegriffene aufzulehnen. Nur hie und da ertönt in seinen Werken ein Aufschrei des verletzten Rechtsgefühles oder des bangen Zweifels. Im grofsen und ganzen nimmt er die Härten des Weltlaufs gelassenen Sinnes hin. Man darf hier von Entsagung reden und, soweit dies bei einer wunderbar ausgeglichenen, von patriotischem Stolz und vor allem von künstlerischer Schaffensfreude erfüllten Natur zulässig ist, von entsagender Schwermut. Diese hat ihm das herbe Wort eingegeben: „nicht geboren zu sein, ist der Güter gröfstes". Es ist dieselbe Gemütsverfassung, die aus Herodots, seines persönlichen Freundes, Werke zu uns spricht. Des Glückes Unbestand, der Wechsel alles Irdischen, die Hinfälligkeit des Menschendaseins — das sind freilich Themen, die in den meisten nicht ganz und gar der Flachheit anheimgefallenen Zeitaltern angeschlagen wurden. Aber in wechselnden Modulationen und mit verschiedenen Graden der Intensität, je nach der Eigenart des Sprechenden und der Schicksalslage seiner Umgebung. Über den glanzvoll strahlenden Himmel der hellenischen Lebensansicht hat sich von Homer bis Herodot mehr und mehr finsteres Gewölk gelagert (vgl. I 32, 65/6, 106 und 110). Und wenn der zuletzt genannte Geschichtsschreiber klagt, Griechenland sei zu seiner Zeit von schwereren Leiden heimgesucht worden als in zwanzig vorhergehenden Menschenaltern, so werden wir wohl hierin einen Schlüssel finden dürfen zum Verständnis des ganz besonderen Nachdrucks, mit welchem Sophokles, Herodot und vor allem Euripides die Übel des menschlichen Lebens schildern.

3. Bei Euripides nämlich begegnen derartige Äufserungen nicht mehr blofs vereinzelt. Der in dem oben angeführten Ausspruche des Sophokles enthaltene Gedanke gilt ihm bereits als ein Gemeinplatz. Ihren stärksten Ausdruck findet diese trübe Auffassung des Lebens in zwei Verspaaren, die wir also wiedergeben:

Digitized by Google

Den Neugebor'nen grüfse dumpfer Klang
Der Trauer ob der Pein, die ihn bedroht;
Zur Gruft allein, erlöst ihn einst der Tod,
Geleit' ihn heller, froher Festgesang.

Fragt man uns nach den allgemeinen Ursachen dieser Sinnesverdüsterung, so nennen wir in erster Reihe das Erstarken der Reflexion. Das klingt befremdlich, ohne es zu sein. Nehmen wir an, die Erfindungskunst unserer Tage könnte ihre jüngsten und gröfsten Triumphe ins Ungemessene steigern, es gelänge ihr, die Sinneswahrnehmung von jeder ihr anhaftenden räumlichen Schranke zu befreien, den Unterschied zwischen nah und fern für Aug' und Ohr vollständig zu tilgen. Dann möchte unser Leben leicht ein unerträgliches werden. Denn eine Flut qualvoller Eindrücke würde uns unaufhörlich bestürmen. Ohne Unterlafs würden wir das Wimmern der Gebärenden, das Stöhnen der Sterbenden vernehmen. Und nicht Viele werden behaupten wollen, dafs das Jauchzen der Glücklichen einen vollgültigen Ersatz zu bieten vermöchte. Etwas derartiges leistet die Reflexion. Sie mindert wenigstens in erheblichem Mafse den Unterschied der zeitlichen Nähe und Ferne. Sie mehrt in erstaunlichem Grade die Kraft und die Gewohnheit des Vor- und Nachempfindens. Sie läfst Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart um die Herrschaft ringen. Sie verwandelt den selbstvergessenen Frohsinn der Jugend in den zumeist von einem Anflug rückblickenden Bedauerns oder vorschauender Sorge umflorten Ernst des Mannesalters. So wirkte in dem Zeitalter, das uns beschäftigt, die mit voller, durch die Gewohnheit noch nicht abgestumpfter Kraft hervorbrechende Macht der Reflexion. Dafs wir uns mindestens in Betreff des Euripides hier nicht auf falscher Fährte befinden, das zeigen jene seiner Äufserungen, die uns den Pessimismus des Dichters nicht als ein Fertiges, sondern als ein Werdendes vor Augen stellen. Kinderbesitz galt in naiven Zeiten und gilt noch immer in naiveren Menschenkreisen als ein unbestrittener Segen. Die Skepsis des Euripides nagt auch an diesem Menschheitsglauben. Nicht nur schildert er oft und in ergreifender Weise die Leiden der vom Schicksal schwer heimgesuchten Eltern. Er wirft auch geradezu die Frage auf, ob nicht ein kinderloses Leben den Vorzug verdiene: „Denn ungeratene Kinder sind das schlimmste Unheil; wohlgeratene aber erzeugen ein neues Weh: die quälende Furcht, es könne ihnen Schlimmes begegnen." Nicht anders dort, wo Euripides vom Reichtum spricht oder von edler Abkunft. An die Freude des Besitzes knüpft sich ihm sofort die schwere Sorge vor seinem Verluste. Die edle Abkunft gilt ihm als eine Gefahr, weil sie nicht vor Verarmung schützt und der Adelsstolz für den verarmten Edelmann ein Hemmnis des

Digitized by Google

Erwerbes bildet. So spürt sein Auge, das wie jenes der Nachtvögel im Dunkel heimischer ist als im Lichte, überall die Übel auf, zu deren Erzeugung der Besitz von Gütern den Anstofs geben kann. Gewifs hat sich hier mit der Neigung zu peinvoller Grübelei manch eine schwerlastende Erfahrung verbunden. Und damit gelangen wir zur Frage nach den objectiven Ursachen jener Wendung zum Pessimismus. Die Antwort hat uns zum Teil schon das oben angeführte Wort Herodots gegeben. Neben den Drangsalen der unaufhörlichen Kriege ist ohne Zweifel die Verschlechterung der inneren Zustände zu nennen. Das Wirtschaftsleben Athens und Griechenlands war in jener Epoche schwerlich ein völlig gesundes. Dies lehrt das Wiederaufleben des zeitweilig beschwichtigten Ständehaders und die grellen Formen, welche diese Fehde annahm. Die revolutionären Greuel, die Thaten der Verzweiflung, welche die wechselnden Phasen des peloponnesischen Krieges begleiteten, und die Thukydides in unsterblichen Abschnitten seines Werkes geschildert hat, sie sind nicht anders erklärbar, als durch arge Störungen des ökonomischen Gleichgewichtes. Auch müssen die unablässig geführten Kriege die wirtschaftlich Schwachen noch mehr geschwächt, die wirtschaftlich Starken durch die vielen Anlässe zur Bereicherung, welche stürmische Zeitläufte bieten, noch mehr gestärkt haben. Die socialen Gegensätze hatten sich einigermafsen verschärft. Hier ist Euripides selbst ein gewichtiger Zeuge — durch seinen beweglichen Preis des Mittelstandes. So pflegt man nur ein Gut zu preisen, das man verloren hat oder zu verlieren fürchtet. Die stets wachsenden Ansprüche der Volksmenge an den Staat mögen immerhin zum Teil der Ausflufs steigender Begehrlichkeit gewesen sein; aber auch wirkliche Lebensnot, wie die wiederholten Verheerungen Attikas, die Behinderung des Handelsverkehrs und der gewerblichen Thätigkeit während des lang andauernden Krieges sie hervorbringen mufsten, hatte daran sicherlich beträchtlichen Anteil.

Dazu gesellte sich das Unbehagen, das jeder grofsen Übergangsepoche eignet. Macht sich doch neben dem Pessimismus in der geistigen Physiognomie des Euripides kein anderer Zug so bemerkbar, als dieser: der Mangel an Stetigkeit, das Schwanken zwischen den Extremen einander entgegengesetzter Richtungen des Denkens. Er ist hierin der getreue Spiegel eines von dem Ankergrund der Autorität und des Herkommens sich losreifsenden Zeitalters. Gleichwie er in der Lieblingsstätte seines dichterischen Schaffens, in der am Strand von Salamis gelegenen kühlen Grotte sein Antlitz gern von der Meeresbrise fächeln liefs, so liebte er es auch, seine Seele bald von diesem, bald von jenem Windhauch der Meinung ergreifen und bewegen zu lassen. Einmal singt er ein schwungvolles Loblied auf die kühne, vor

Digitized by Google

keinem Wagnis zurückschreckende Naturforschung, von der er selbst, zumal in der Gestalt, die Anaxagoras und Diogenes ihr verliehen hatten, aufs tiefste beeinflufst war, und deren Jünger er zugleich selig preist und um ihrer Bürgertugend willen rühmt. Ein andermal wieder „schleudert" er in nicht minder glühenden Versen den „krummen Trug der Himmelsforscher von sich", deren „von aller wahren Einsicht verlassene frevlerische Zunge" die Gottheit leugne und das Unerkennbare zu erkennen behaupte. Schwer ist es, durch die Mannigfaltigkeit solcher Äufserungen zu einem einheitlichen Untergrund derselben vorzudringen. Schwer, aber nicht unmöglich. In der Versittlichung des Götterglaubens ist Euripides die Wege des Äschylos weiter gewandelt. „Thun Götter Übles, sind es Götter nicht." Dieses eine Kernwort fafst seine Ansicht von den göttlichen Dingen zusammen. In ihm sind alle die Einwürfe und Anklagen beschlossen, die er gegen die religiösen Überlieferungen seines Volkes zu erheben nicht müde wird. Denn in einem Punkte unterscheidet er sich wesentlich von seinen Vorgängern, von Sophokles nicht minder als von Äschylos und Pindar. Jeder von diesen ist in religiösen Dingen das, was die politische Sprache der Engländer einen „*Trimmer*" nennt. Sie alle bemühen sich, den neuen Wein in die alten Schläuche zu giefsen. Sie bilden den überkommenen Sagenstoff in der Absicht um, ihn dem eigenen sittlich-religiösen Empfinden näher zu bringen. Sie bestreben sich, das hinwegzuräumen, was ihnen als anstöfsig und der Götter unwürdig gilt. Der in Wahrheit von aller Naivetät weiter entfernte Euripides schlägt hier ein Verfahren ein, das als das naivere erscheinen könnte. Er folgt den alten Überlieferungen wieder mit gröfserer Treue. Man möchte manchmal meinen, er handle so, um sich den Stoff zur Kritik der gangbaren Religionsvorstellungen nicht zu mindern. In Wahrheit läfst er die Vermittler-Rolle fallen, weil die Aufgabe der Vermittlung für ihn eine kaum lösbare geworden ist. Zwischen seiner eigenen und der altherkömmlichen Denkart klafft ein allzu weiter Abgrund. Statt die abstofsenden Züge der Mythologie abschwächend zu mildern, bewahrt er sie somit treulich und setzt diesem Bilde der Götterwelt lauten Tadel, unverhüllten Widerspruch entgegen. Hierin bewährt er eine Kühnheit, die an den alten Xenophanes erinnert, dem er auch darin gleicht, dafs er im Verein mit den anthropomorphischen Religionsbegriffen auch andere Fundamentalpunkte der hellenischen Lebensansicht, vor allem die hohe Wertschätzung leiblicher Vorzüge, die Abgötterei, die mit den athletischen Siegern in den nationalen Spielen getrieben ward, schonungslos angreift.

Die Versittlichung der Götter ist bei Äschylos mit gläubigem Gottvertrauen gepaart, bei Euripides mit schwankendem Zweifel. Dafs

Digitized by Google

die in menschliche Schwächen und Leidenschaften getauchten Götter der Verehrung nicht würdig sind, das steht ihm freilich fest. Ob aber die der Verehrung würdigen, seinem Ideal entsprechenden Götter in Wahrheit existieren, das glaubt er zwar mitunter, nicht selten aber bezweifelt er es. In einer Äufserung, der vermessensten von allen, die er geschrieben hat oder die doch auf uns gekommen sind, wirft er allen Ernstes die Frage auf, ob nicht Zeus mit der „Naturnotwendigkeit“ odar auch mit dem „Menschengeist“ identisch sei? Doch nicht immer ist er im Zweifel und in der Empörung gegen die Religion seines Volkes verharrt. In den Bakchen, dem Erzeugnis seines Greisenalters, erscheint er uns als ein völlig anderer. Hier ist er, man möchte sagen, der Vernunft und des Vernünftelns überdrüssig geworden; hier sprengt der mystisch-religiöse Trieb alle Fesseln der Reflexion, hier waltet eine von allen Schranken der Besonnenheit befreite Religionsanschauung, die mit Moralität nicht das Mindeste zu schaffen hat; hier triumphiert die aller Zucht entwachsene extatische Begeisterung der zu Ehren des Dionysos schwärmenden und tobenden Mänaden über die Hüter der Sitte, über die Vertreter der Nüchternheit. Es ist als ob der greise Dichter Bufse thun wollte für den Abfall von dem Genius seines Volkes, als ob er wieder eingehen wollte in den Frieden der Natur und des ungebrochenen Naturempfindens. Von verwandten Regungen sind auch seine früheren Werke nicht völlig frei. Im Hippolyt zeichnet Euripides das Bild eines keuschen, sittenstrengen Jünglings, das er nebenbei mit Zügen ausstattet, die an die orphisch-pythagoreische Askese erinnern. Aphrodite, der er jede Huldigung versagt, stürzt ihn ins Verderben, indem sie seine Stiefmutter Phaedra in heifser Leidenschaft zu ihm entbrennen und an dem sie verschmähenden spröden Geliebten furchtbare Vergeltung üben läfst. Auf welcher Seite steht hier der Dichter mit seinen Sympathien? Nicht ohne innigen Anteil — darüber kann kein Zweifel obwalten — blickt er auf die Gestalt des unschuldsvollen, schicksalgeweihten Jünglings. Dennoch erkennt er in seinem Untergang nicht etwa das blofse Werk einer grausamen, über ihre Vorrechte mit Eifersucht wachenden Göttin. Das Streben Hippolyts, sich der Naturgewalt der Liebe hochmütig zu entziehen, gilt ihm — und darin ist er ganz und gar Hellene — als eine Auflehnung gegen die Naturordnung, die nicht ungestraft bleiben darf. Auch darüber lassen die mahnenden und warnenden Worte, die der Dichter nahe am Eingang des Dramas dem greisen Diener in den Mund legt, keinen Zweifel bestehen.

In weitaus überwiegendem Mafse war jedoch Euripides ein Vertreter der Aufklärung und ihrer weitgehendsten Forderungen. Für die Gleichheit aller menschlichen Wesen ist er immer und immer wieder

Digitized by Google

eingetreten. Nicht nur den Vorzug adeliger Geburt bestreitet er unablässig. Er wagt es auch, an einem Grundpfeiler der antiken Gesellschaft, an der Sklaverei und ihrer Berechtigung, zu rütteln. Nur der Name scheide Bastarde und Echtbürtige, nur die Satzung, nicht die Natur, kenne den Unterschied zwischen Sklaven und Freien (vgl. I 324 f.). Gar oft wohne in der Brust des verachteten Knechtes ein edlerer Sinn, als in jener seines Herrn. Hier regen sich Gedanken, die vielleicht schon Hippias von Elis ausgesprochen, denen er jedenfalls durch seine tiefgreifende Unterscheidung von Natur und Satzung vorgearbeitet hat. Wir werden ihnen in den Schulen der Sokratiker wiederbegegnen. Von seiten der tonangebenden Denker blieb ihnen die Anerkennung lange versagt. Fast möchte man meinen: es war der Selbsterhaltungstrieb der auf die Sklaverei aufgebauten antiken Gemeinwesen, der sich so lange als irgend möglich gegen die Zulassung dieser noch mehr als der religiösen Ketzereien gesträubt hat.

Wer könnte übrigens glauben, dafs Äufserungen, wie die eben angeführten, blofs im Kopfe und nicht auch im Herzen entsprangen? Wir knüpfen sie nicht mit Unrecht an die Bewegung der Aufklärung, weil hier wie so oft alte Vorurteile erschüttert sein mufsten, ehe neue Gesinnungen erwachsen konnten. Für dieses Wachstum hat die Aufklärung den Boden frei gemacht. Aber nicht sie ist es, in der die um sich greifende humanere Gesinnung ihre eigentliche Wurzel hat. Die um sich greifende Gesinnung sagen wir, weil es im höchsten Grade unwahrscheinlich ist, dafs ein derartiger Gefühlswandel sich auf eine oder einige wenige Personen beschränkt hat. Die Demokratie hatte zu Athen und anderwärts die Classenunterschiede nivelliert und diese Nivellierung konnte nicht füglich an irgend einer willkürlich gezogenen Grenze Halt machen. In der That weifs der unseren Lesern sattsam bekannte oligarchische Verfasser der Schrift „vom Staate der Athener“ (vgl. I 397 ff.) die Dreistigkeit der Schutzbürger und Sklaven nicht genug zu tadeln. Dabei läfst er gar manche bezeichnende und für uns aufschlufsreiche Bemerkung fallen. Athens Hauptwaffe, die Flotte, erfordere grofsen Kostenaufwand, und das Geldbedürfnis des Staates werde zum Teil durch Abgaben befriedigt, welche Schutzbürger und Sklaven leisten. Darum müsse der Staat diesen viele Rechte einräumen, auch dürfen die Bürger mit Freilassungen nicht kargen, und so seien sie in ihrer Gesamtheit zu „Sklavenknechten“ geworden. Ein anderer gar wirksamer Umstand sei dieser. Wäre es gestattet, einen fremden Sklaven, Schutzbürger oder Freigelassenen zu schlagen, so würde man sich gar häufig unwissentlich an einem freien Bürger vergreifen; so gering sei in Betreff der Kleidung und des Ansehens der Unterschied zwischen dem gemeinen Manne und den An-

Digitized by Google

gehörigen jener Classen. Also ward, so dürfen wir hinzufügen, eine minder brutale Behandlung der ehemals fast Rechtlosen die Regel, und dieser pflegt die minder brutale Gesinnung auf dem Fuſse zu folgen. Besäſsen wir eine Criminalstatistik jener Tage, so würde sich wahrscheinlich zeigen, daſs die Verbrechen der Gewaltthätigkeit, deren Opfer ja in grossem Maſse Angehörige der schutzloseren Gesellschaftsschichten sind, eine Abnahme erfahren haben, der wieder aller Wahrscheinlichkeit zufolge eine Zunahme jener Vergehen gegenüberstünde, deren Ausführung Gewitztheit und Verschlagenheit erfordert. Denn daſs die Zunahme der durch die wachsende Aufklärung, durch den Fortschritt der Dialektik und Rhetorik geförderten formellen Gewandtheit und Spitzfindigkeit von einer Vermehrung auch des Miſsbrauchs dieser Fähigkeiten begleitet war, dies darf von vornherein vermutet werden. Und die Klagen eben des Euripides über das Unheil der „allzu schönen Reden", über die Zungenfertigkeit, die jedes Unrecht zu bemänteln wisse u. dgl. m., sind nicht minder geeignet, diese Vermutung zu erhärten, als der von Aristophanes in den Wolken vorgeführte Wettkampf der personificierten Gerechten und Ungerechten Rede. Diese einander widerstreitenden Einflüsse jedoch derart abzuwägen, daſs die Gröſse des sich ergebenden Gewinnes oder Verlustes sich mit einiger Sicherheit abschätzen lieſse, dazu fehlt es uns freilich an ausreichenden Mitteln.

Bei den humanisierenden Einflüssen der „Aufklärung" zu verweilen, scheint aber umsomehr geboten, da es auch heutzutage nicht an Versuchen fehlt, die Ausschreitungen und die Greuel, die das ausgehende fünfte Jahrhundert geschaut hat, der „Aufklärung", der sogenannten „Sophistik" und ihren vermeintlichen Erzeugnissen, dem „extremen Individualismus" und dem „ethischen Materialismus" zur Last zu legen. Inwieweit es sich hier um bloſse Hirngespinste handelt, das erhellt zum Teil schon aus unseren früheren Darlegungen, zum Teil wird sich hierauf zurückzukommen noch manch ein Anlaſs bieten. Doch kann (davon abgesehen) irgend jemand ernstlich meinen, daſs in den Zeitaltern, die der Aufklärungsepoche vorangingen, die Menschen weniger egoistisch oder ihr Egoismus weniger brutal gewesen sei? Kann man es vergessen, daſs der von aller Aufklärung unberührte Hesiod es ist, der dem Bauer empfiehlt, den Lohnarbeiter zur Zeit, da er seiner Dienste nicht bedarf, „hauslos zu machen", d. h. auf die Straſse zu setzen? Oder war es etwa die Aufklärung, welche die attischen Patricier oder Eupatriden vor Solons Zeit dazu vermocht hat, die Masse des Volkes in Schuldknechtschaft zu stürzen, sie als „Sechstler" ein elendes Dasein fristen zu lassen und Tausende von ihnen als Sklaven in die Fremde zu verkaufen? Oder war Theognis, der die Zeit zurücksehnt,

Digitized by Google

in der die unterthänigen Landbewohner wie scheues Wild umherirrten und jedes Anteils an den politischen Rechten entbehrten, ein Jünger der Sophisten? Nicht der während des peloponnesischen Krieges neu entbrannte Ständekampf und seine gewaltthätigen Äufserungen sind es, die einer Erklärung bedürfen. Das hier in Wahrheit vorliegende Problem ist vielmehr ein anderes. Wie kam es, dafs etwa von der Zeit des Kleisthenes angefangen (Ende des sechsten Jahrhunderts) bis nahe an die Mitte des fünften Jahrhunderts der vordem so heftig wütende Ständekampf in Griechenland überhaupt und vornehmlich in Athen, nahezu vollständig geruht und auch dann, von vereinzelten Ausbrüchen abgesehen (wie die Ermordung des Ephialtes einer war), bis zur Zeit des peloponnesischen Krieges sich in ungleich milderen Formen bewegt hat?

Die richtige Antwort ist wohl diese. Es haben verschiedene, teils wirtschaftliche, teils blofs politische Ursachen zu diesem erfreulichen Ergebnis zusammengewirkt: das Aufblühen des attischen Reiches, die Erstarkung der von seiner Seemacht kräftig geschirmten Handels- und Gewerbethätigkeit, das zeitweilige Übergewicht des allmählich erwachsenen Mittelstandes, die materielle Versorgung der Massen, die doch wieder nicht sofort zu rücksichtsloser Ausbeutung der Bundesstaaten geführt hat, desgleichen die überaus weise, eben auf die Milderung der Classengegensätze und auf die Verschmelzung der verschiedenartigen Volksbestandteile abzielende Gesetzgebung des vorhin genannten grofsen Staatsmannes und seiner unmittelbaren Nachfolger. Über den athenischen Machtkreis hinaus hat auch ein idealer Factor gewirkt, den man beileibe nicht überschätzen darf, der aber gleichwohl ein paar Jahrzehnte hindurch nicht jedes Einflusses entbehrt haben kann: das durch die Perserkriege gesteigerte Nationalgefühl, das die verschiedenen Volkskreise gleichwie die verschiedenen Staaten einander einigermafsen näher bringen mufste. Das war der Silberblick der griechischen, zumal der athenischen Geschichte, eine kurze, aber ungemein fruchtbare Ruhepause zwischen den vorher und nachher wütenden Classenfehden. Von den wirtschaftlichen Wandlungen, die dem Ständekampfe neue Nahrung zugeführt und seine Paroxysmen hervorgerufen haben, ward bereits gehandelt. Wenn andererseits der Charakter der athenischen Herrschaft ein immer gewaltthätigerer wurde, so lag dies zum Teil daran, dafs die Sprödigkeit des griechischen Staatsbegriffes sich gegen jede, auch gegen die gesetzlich geregelte Unterordnung einer Stadt unter die andere auflehnte. Zwischen diesem Mangel an Fügsamkeit der Bündner und der natürlichen Tendenz der Vormacht, die verfassungsmäfsigen Schranken ihrer Befugnis mehr und mehr zu durchbrechen, ergab sich eine unheilvolle Wechselwirkung. Hieraus entsprangen Abfallsversuche, zu denen insbesondere der peloponnesische

Digitized by Google

Krieg mit seinen Wechselfällen einlud, und ihnen folgten wieder Strafmafsregeln von grofser Härte, die man als Anzeichen moralischer Verwilderung anzusehen und gleichfalls der Aufklärung aufs Kerbholz zu schreiben geneigt ist. Um über die Berechtigung dieser und verwandter Anklagen billig urteilen zu können, thut es not, die internationale Moral dieses Zeitalters und der ihm vorangehenden Epochen einer, wenngleich kurzen, so doch auch manchen anderen Ertrag verheifsenden Betrachtung zu unterziehen.

4. Die internationale Moral der Griechen zerfällt in zwei zumeist scharf gesonderte Hälften. Sie ist eine andere, je nachdem sie sich auf das Verhalten griechischer Staaten zu einander oder auf jenes zu Nichtgriechen oder Barbaren bezieht. In letzterem Betracht waltet das selbstsüchtige Interesse so gut als schrankenlos; in ersterem sind ihm einige, wenngleich ungemein dehnbare Schranken gesetzt worden. Dafs dem Hellenen die Herrschaft über Barbaren gebühre, darüber besteht kein ernsthafter Zweifel, so oft auch dem einzelnen Barbaren hohe menschliche Vorzüge zuerkannt werden. Auch der Dichter der Aufklärung verkündet diese Lehre, vielleicht nicht ohne einen inneren Vorbehalt, den aber sein Publicum gewifs nicht teilte. „Griechen diene stets der Fremde; wir sind Freie, Knechte sie“ — dies ist der Ausdruck einer Überzeugung, an der im grofsen und ganzen bis in späte Zeiten nicht gerüttelt worden ist. Die Praxis zum mindesten ist von den vereinzelten, dieser Grundansicht zuwiderlaufenden Äufserungen solange nicht berührt worden, bis die durch Alexander eingeleitete Völkerverschmelzung ihr allmählich den Boden entzogen hat, und zwar die Praxis der Staaten sowohl, denen Menschenraub und Unterjochung auch der harmlosesten nichtgriechischen Gemeinwesen als durchaus statthaft galt, als der Einzelnen, deren gegen Barbaren verübte Ausschreitungen oft im grellsten Gegensatze zu ihrem sonstigen Verfahren stehen. Wie verblüffend wirkt es, wenn wir Xenophon, den frommen und mit moralphilosophischen Untersuchungen so viel beschäftigten Jünger des Sokrates, im Dienste des Thrakerfürsten Seuthes unter friedlichen Einwohnern Thrakiens mit Feuer und Schwert hausen sehen. Einen Augenblick lang denkt man, Xenophon sei diesmal tief unter das Niveau der gangbaren zeitgenössischen Moral gesunken. Allein dieser Eindruck weicht alsbald der Überlegung, dafs der ehrliebende Officier durchweg darauf bedacht ist, seine Laufbahn im schönsten Lichte erscheinen zu lassen, und dafs er sich hier somit ohne Zweifel keines Verstofses gegen die unter seinen Landsleuten herrschende Sitte bewufst war. Hat doch auch noch ein Menschenalter später kein Geringerer als Aristoteles den an Barbaren verübten Menschenraub ebenso

Digitized by Google

wie die massenweise Knechtung derselben für völlig zulässig, ja im Interesse der zur Selbstregierung unfähigen Barbaren selbst gelegen erklärt. Der Fortschritt der Cultur hat hier wenig geändert. Nur in einem Punkte wird — von der oben besprochenen humaneren Behandlung der Sklaven abgesehen — eine Milderung der Sitten bemerkbar. In des gefallenen Hektor Leiche stöfst nach der Schilderung der Iliade ein griechischer Held nach dem andern sein Schwert oder seinen Speer; „keiner nahte ihm, ohne ihn zu verwunden". Gegen solche mutwillige Beschimpfung und Verstümmelung der Toten hat die in diesem Betracht menschlicher gewordene Denkart des fünften Jahrhunderts lebhaften Einspruch erhoben, durch den Mund nicht nur eines Dichters (des Tragikers Moschion), sondern auch des Historikers Herodot und, wenn dieser Wahres berichtet, auch des spartanischen Königs Pausanias. Soll doch der Sieger von Platää den Rat, die Mifshandlung des toten Leonidas an der Leiche des persischen Feldherrn Mardonios zu rächen, unter Äufserungen heftigen Unwillens zurückgewiesen haben.

Ungleich bedeutendere Fortschritte sind im Bereich dessen zu erwarten, was man treffend die interhellenische Moral genannt hat. Und zwar schon darum, weil das Bewufstsein der Zusammengehörigkeit griechischer Stämme erst allmählich erwachsen ist. Homer kennt kaum eine Gesamtbezeichnung für die hellenische Nation. Wie diese sich ihrer Einheit bewufst geworden ist, wie der gemeinsame Anteil an Heiligtümern, an Orakelstätten, an Festspielen und an Litteraturwerken, endlich die gemeinschaftlich gegen fremde Feinde geführten Kriege das Nationalbewufstsein emporkommen und erstarken liefsen — das auszuführen ist nicht dieses Ortes. Auch das Entstehen zahlreicher, teils straffer, teils lockerer organisierter Bünde soll uns nicht beschäftigen. Die Interessengemeinschaft ganzer Landschaften, die Notwendigkeit des Schutzes der Seefahrt, das Bedürfnis, dem schwankenden Kriegsglück einige Grundbedingungen des Daseins zu entziehen, diese und andere Beweggründe haben zu allerhand Verbänden geführt, die unter den Schirm gemeinsam verehrter Götter gestellt wurden. Die durch ihre lang andauernde, bald segensreiche, bald unheilvolle Wirksamkeit geschichtlich bedeutsamste Vereinigung von „Umwohnern" (Amphiktionen) war jene, deren Mittelpunkt das Apolloheiligtum zu Delphi gewesen ist. Die Mitglieder dieser Amphiktionie waren eidlich verpflichtet, dem Walten des Kriegsrechtes gewisse Grenzen zu setzen, so einander den Genufs des Quellwassers nicht zu entziehen und besiegte Städte nicht von Grund aus zu zerstören, gleichwie sie sich zum Schutze der delphischen Orakelstätte und des dazu gehörigen „heiligen Landes" verbanden und dem Gotte „mit Mund, mit Hand und Fufs und aller Macht" gegen jeden Angreifer beizustehen gelobten. So wenig

Digitized by Google

diese feierlichen Schwüre es gehindert haben, dafs das heilige Land selbst zu einem Zankapfel zwischen den Bündnern geworden und dafs um seinen Besitz in „heiligen Kriegen“ mehr als einmal gestritten worden ist, — so wenig es an berechtigten Klagen über die Bestechung der Pythia, über den Mifsbrauch der delphischen Weissagung zu sonderstaatlichen, zu Partei- und auch zu antinationalen Zwecken gefehlt hat —: im grofsen und ganzen hat sich die Priesterschaft dieses Heiligtums um die nationale Einigung des staatlich zersplitterten Volkes ein hohes Verdienst erworben. Das Sacralrecht, der Wegebau, auch das Kalenderwesen ist von hier aus in gleichartiger oder annähernd gleichartiger Weise gestaltet worden. Neben Delphi ist vor allem Olympia zu nennen. Die dort gefeierten Spiele haben mehr als einmal den Anlafs zu Kundgebungen panhellenischer Gesinnung gegeben, und der Gottesfriede, den die Festfeier mit sich brachte, hat mindestens in den angrenzenden Landschaften eine zeitweilige Waffenruhe herbeigeführt.

Denn Krieg, Krieg und immer wieder Krieg, das war im übrigen die Losung des hellenischen Staatslebens. In unaufhörlichen Kämpfen hat die kleine Nation sich selbst befehdet. Wohl mochte schon der Perser Mardonios, wenn wir Herodot glauben dürfen, darüber sein Befremden äufsern, dafs die Griechen, „die doch eine Sprache reden“, ihre Händel nicht lieber auf friedlichem Wege, „durch Herolde und Abgesandte“, austragen, statt allezeit nach den Waffen zu langen. Wie begreiflich, dafs der Dichter der Aufklärung die Segnungen des Friedens inbrünstig preist und den Unverstand beklagt, der immer vom neuen den Kriegsbrand entzündet und die Schwächeren knechtet. Und dennoch: so verschlungen sind die Wege menschlicher Entwicklung, dafs uns wohl ein Zweifel beschleichen darf, ob das dauernd befriedete, das bundesstaatlich oder gar zu einem Gesamtstaat geeinigte Griechenland in Kunst und Wissenschaft so viel geleistet hätte, als das in unablässigem kriegerischen Wettbewerb seine Kräfte stählende, wenngleich allzu rasch verzehrende, vielgeteilte Hellas. Um von anderen geschichtlichen Parallelen zu schweigen: das Italien der Renaissance, das genaueste Gegenstück der griechischen Glanzzeit, das die Geschichte kennt, bietet ein völlig gleichartiges, für den nicht allzu tief blickenden Menschenfreund gleich betrübendes und für den Bewunderer höchster Menschenleistungen gleich erfreuliches Schauspiel. Doch dem sei wie ihm wolle. Was die von uns namhaft gemachten, der nationalen Einigung förderlichen Factoren thatsächlich bewirkt haben, das war die Milderung der äufsersten Härten der Kriegführung. In erster Reihe ist hier der Achtung vor dem Tode zu gedenken. Die Gewährung eines Waffenstillstandes zum Behufe der Bestattung der

Digitized by Google

Gefallenen erscheint freilich schon an einer Stelle der Iliade wie eine allgemeine Menschenpflicht. Allein das ganze Gedicht widerspricht dieser Auffassung und hindert uns, jene vereinzelte Äufserung für etwas anderes zu halten, als die Zuthat eines späteren Zeitalters. Sogleich im Beginne des Epos verkündet der Dichter, Achills Zorn werde viel tapfere Seelen der Helden in die Unterwelt senden, ihre Leiber aber Hunden und Vögeln zum Raube geben. Ein andermal ruft die troerfeindliche Göttin Athena aus: „Mancher von Ilios soll mit dem eigenen Fleisch und Fette Sättigen Hund' und Vögel, gestreckt an den Schiffen Achajas!“ Und der Held Diomedes rühmt mit grimmem Humor die Kraft seines Geschosses: der von ihm Getroffene werde mit seinem Blute das Erdreich rötend verwesen, „und der Vögel umschwärmen ihn mehr denn der Weiber“. Auch ist die Iliade voll von Kämpfen, die um die Leichen der gefallenen Helden geführt werden. Nicht blofs ihren Waffenschmuck, auch die schon entblöfsten Leiber trachten die beiden Heere mit dem äufsersten Aufgebot von Kraft und Ausdauer einander zu entreifsen. Auch die Erzählung des Schlufsbuches, das ein einigermafsen milderer Geist durchweht, ruht auf der Voraussetzung, dafs die Annahme eines Lösegeldes für Leichname nicht die Regel, sondern eine seltene Ausnahme ist. Bedarf es doch der Dazwischenkunft, des ausdrücklichen Geheifses des obersten Gottes, damit Achill sich zu dem Verzicht auf Hektors Leiche verstehe. Erst ein jüngeres Epos, ein Epos überdies, in dem Griechen mit Griechen und nicht mit Barbaren stritten, die Thebaïs, hat mit der feierlichen Bestattung aller gefallenen Kämpfer unter Zustimmung der das Schlachtfeld behauptenden Sieger geschlossen. Von da an besafs der Grundsatz, dafs den toten Kriegern nicht nur jede Verstümmelung erspart, dafs ihnen auch die Ehre des Begräbnisses nicht verweigert werden dürfe, unbestrittene Geltung.

Nicht nur zu gunsten der Toten, auch zu gunsten der Lebenden erhob das hellenische Gemeingefühl gewichtige Forderungen. Leben und Freiheit der Besiegten sollte geschont werden. Nicht auch ihr Eigentum. Ob und wie dieses angetastet ward, welches überhaupt das Loos der Unterworfenen wurde, das hing von der Natur des Krieges, von der Gröfse des Sieges, auch von der Beschaffenheit des unterliegenden Teiles ab. Ein griechisches Gemeinwesen ganz und gar auszutilgen, dies ward nur selten und wohl niemals mit Erfolg versucht, und auch der blofse Versuch bedurfte einer besonderen, kaum jemals als ausreichend anerkannten Rechtfertigung. Die Austreibung der unterworfenen Bevölkerung aber und die Aufteilung ihres Landbesitzes, desgleichen die Verwandlung der selbständigen Grundbesitzer in zinspflichtige Bauern, derlei ist nicht nur in Kriegen, die Griechen

mit Griechen führten, thatsächlich vorgekommen, es galt auch nicht als eine Überschreitung der durch das Kriegsrecht gezogenen Grenzen, wenn man sich gleich in der grofsen Mehrzahl der Fälle mit weit geringeren Erfolgen begnügte. Was aber mindestens in geschichtlicher Zeit unter Hellenen als unstatthaft galt, das war die in den homerischen Gesängen als „ziemlich“ bezeichnete, wenngleich oft unterlassene Niedermetzelung der Gefangenen. Auch jenes furchtbare Loos sollte unterworfenen griechischen Städten erspart bleiben, welches die Iliade also schildert: „Flammen verzehren die Stadt, dem Schwert erliegen die Männer; Kinder führt man hinweg und tiefgegürtete Frauen“. Freilich fehlt es nicht an Ausnahmen selbst von dieser heilsamen Regel, aber sie sind gering an Zahl und zumeist durch ausnahmsweise Umstände wenn nicht gerechtfertigt, so doch erklärt. Die Thebaner, die sich als die rechtmäfsigen Herren oder doch ihre Stadt als den natürlichen Vorort der böotischen Landschaft betrachteten, übten gegen Kriegsgefangene, die anderen Städten Böotiens angehörten, keine Schonung. Die Syrakusaner, welche die Einmengung der Athener in die sicilischen Angelegenheiten als eine schwere Unbill empfanden, liefsen nach dem glänzenden Sieg, den sie über die Eindringlinge davon trugen, Tausende derselben in den Steinbrüchen verkommen, wo sie angeblich nur in Haft gehalten, in Wahrheit ungenügend ernährt, allen Unbilden der Witterung preisgegeben und zusammengepfercht massenweise ein qualvolles Ende fanden. Auch Athen hat sich inmitten der Entscheidungskämpfe des peloponnesischen Krieges vor ähnlichen Ausschreitungen nicht zu bewahren vermocht. Nach der Einnahme der abtrünnigen Bundesstadt Torōne wurden die Weiber und Kinder in die Sklaverei verkauft, während den nach Athen gebrachten und beim Friedensschlufs teils ausgelösten, teils ausgewechselten gefangenen Männern allerdings das Schlimmste erspart blieb. Nicht so den Bewohnern von Skiōne, einem gleichfalls abtrünnigen Bundesglied. Hier war der Verkauf der Frauen und Kinder von der Tötung der Männer und der Aufteilung des Landes begleitet, das die Athener den aus ihrer Heimat geflohenen Platäern schenkten. War doch fünf Jahre vorher (427) Platäā nach langwieriger Belagerung von den Spartanern erobert worden, die, von den Thebanern dazu gedrängt, die Stadt um ihres Abfalls willen durch Verkauf der Frauen, durch die Hinrichtung der überlebenden Kämpfer und durch vollständige Zerstörung bestraft hatten. Die gleichartige Behandlung der Insel Melos durch die Athener erscheint in umso gehässigerem Lichte, weil die von Sparta aus colonisierte Insel ein autonomes Gemeinwesen bildete, das nicht nur die Bundestreue nicht verletzt, sondern am Krieg überhaupt nicht teilgenommen hatte. Es setzte sich nur gegen die Zumutung zur Wehr,

Digitized by Google

seine bis dahin (416) bewahrte Neutralität aufzugeben. Solch einer Vergewaltigung eines neutralen Staates fehlt es freilich weder an modernen Parallelen — man denke an die Beschiefsung Kopenhagens durch England im Jahre 1807! — noch ist sie grundsätzlich von der Behandlung verschieden, welche die Spartaner in jenem Kriege neutralen Kauffahrern zuteil werden liefsen. Sie kaperten nämlich, wo ihr Interesse es erheischte, derartige Schiffe, deren Capitäne sie oft in grausamer Weise töteten. Was sollen wir aber von der eigenartigen Darstellung denken, in der Thukydides die Vorgänge auf Melos schildert? Läfst er doch in jenem berühmten Gespräche den Vertreter Athens die Gewaltpolitik dieses Staates in harter Nacktheit, ohne jede Beschönigung und Bemäntelung verkünden. Nur Wenige waren so naiv, die bei diesem Anlafs gepflogene tiefgreifende Erörterung naturrechtlicher Fragen als eine getreue Schilderung wirklich geführter diplomatischer Verhandlungen zu betrachten. Andere haben in alter und neuer Zeit gemeint, der Geschichtschreiber wolle hier das recht- und rücksichtslose Vorgehen der damaligen athenischen Staatslenker an den Pranger stellen. Auch dieser Auffassung glauben wir widersprechen zu müssen, wenngleich sogar Grote sie zu der seinigen gemacht hat. Über Weissagung und Orakelaberglauben wird in jenen Reden des athenischen Abgesandten mit wegwerfendem Hohn, über die theologische Geschichtsansicht mindestens mit kühler Skepsis gehandelt. Dieser Denkweise stand doch Thukydides wahrlich nicht feindlich gegenüber. Konnte es seine Absicht sein, sie in Mifscredit zu bringen? Und davon abgesehen: die Verschmähung alles herkömmlichen Phrasenkrams (z. B. „wir werden keine schönen Worte machen, nicht an den Sieg über die Perser erinnern und darauf unseren Herrschaftsanspruch gründen“), auch dieser derbe politische Realismus darf doch wahrlich eher als das Eigentum des Thukydides gelten, denn als die Zielscheibe seiner Polemik. Er kann doch sicherlich nicht andeuten wollen, dafs die Athener besser daran gethan hätten, sich der Schönrednerei zu befleifsigen oder das, was in Wahrheit eine Machtfrage war, unter dem Deckmantel gleifsnerischer Rechtsansprüche zu verhüllen. Unser Eindruck ist vielmehr dieser. Der Geschichtschreiber läfst sich hier ausschliefslich von seinem lauteren Wahrheitssinne, von ehrlichem Phrasenhafs und eindringender politischer Einsicht leiten, indem er danach strebt, den Kern der Frage in schmuckloser Klarheit blofszulegen, die Interessen und Machtverhältnisse der Staaten als das Wesentliche und Entscheidende in den internationalen Beziehungen zu bezeichnen. Dazu, nicht aber zu jener polemischen Absicht, stimmt auch allein die kühle, affectlose Art, in welcher er über die Schlufskatastrophe berichtet.

Digitized by Google

Solche Kühle war dem sein menschliches Gefühl mitunter gewaltsam zurückdrängenden, verstandesstolzen athenischen Historiker weit mehr eigen, als dem athenischen Volke. Dieses glich einem heftig aufbrausenden, aber darum nicht ungrofsmütigen Manne. Es war Eingebungen der Leidenschaft gar sehr zugänglich; seine schöne Menschlichkeit aber erwies sich darin, dafs es selbst dann, wenn sein Zorn entflammt war oder seine Lebensinteressen auf dem Spiele standen, der Stimme der Reue und des Verzeihens sein Ohr nicht hartnäckig verschlossen hat. In demselben Jahre, in welchem die Spartaner gegen das unglückliche Platää gewütet haben, ward auch in Athen solch ein Bluturteil über die Bewohner der treubrüchigen Bundesstadt Mitylene auf Lesbos gefällt. Es wurde die Tötung aller Waffenfähigen, der Verkauf der Frauen und Kinder in die Sklaverei beschlossen. Allein gar bald erfolgte ein heilsamer Umschlag. Das entsetzliche Urteil wurde durch eine neue Volksabstimmung beseitigt und die frohe Botschaft in höchster Eile mit dem Aufgebot aller Kraft schnellrudernder Bootsleute an ihr Ziel befördert. Dafs selbst das gemilderte Verdict ein nach modernen Begriffen überaus strenges war — blieben doch mehr als eintausend der am meisten schuldigen Rebellen dem Tode geweiht — ist peinlich zu berichten, ändert aber nichts an der Thatsache, dafs solch eines Sinnesumschlages unter allen Griechen doch nur die Athener sich fähig gezeigt haben. Unfähig hingegen waren sie jener grausamen Tücke, mit der Sparta zweitausend seiner ehrliebendsten und hochstrebendsten Heloten unter dem Vorwand angebotener Freiheit in eine Falle gelockt hat.

Allein so oft auch das Herz dieses edel gearteten Volkes Regungen der Grofsmut gehorchen mochte, bestimmt ward die athenische Politik nicht durch diese, sondern durch das wohl oder übel verstandene Interesse des Staates. Grofsmütig erwies sich der Demos von Athen, als er nach der Beendigung der bürgerlichen Wirren, welche die letzten Jahre des fünften Jahrhunderts einnahmen, den oligarchischen Aufrührern eine fast ausnahmslose Amnestie gewährte und an ihr mancher Aufhetzung zum Trotz unverbrüchlich festhielt. Sein humaner Sinn bewährte sich vielfach in der dem Schutz der Schwachen gewidmeten gesetzlichen Fürsorge. So in der Erwerbsunfähigen von Staatswegen gewährten Unterstützung, in dem der Ehefrau (mindestens einer bestimmten Kategorie) eingeräumten Rechte der Klageführung gegen den sie mifshandelnden Gatten, gleichwie in der Obsorge für Wittwen und Waisen, insbesondere in der auf Staatskosten erfolgenden Erziehung der Hinterbliebenen gefallener Krieger, während die homerische Zeit kein kläglicheres Loos kannte als jenes des Waisen, der vom Schmaus der Männer den kärglichsten Anteil und jenen Trunk erhält, „der die

Lippe benetzt, der nicht die Kehle befeuchtet". Auch der Sklave war zu Athen nicht von jedem Rechtsschutz entblöfst. Vor allzu übler Behandlung von seiten des Herrn schützte ihn die Flucht in das Theseus-Heiligtum, wo er, falls seine Beschwerde sich als begründet erwies, den Verkauf an einen andern Herrn beanspruchen konnte — eine Schutzmafsregel, der wir übrigens auch in anderen griechischen Staaten begegnen. Doch auch die interhellenische Politik Athens entbehrte nicht aller altruistischen Antriebe. Der Schutz der Schwachen ist ein Lieblingsthema der attischen Redner und Dramatiker. So oft das Staatsinteresse mit dieser Gesinnung zusammentrifft, wird ihr auch in den Äufserungen der praktischen Politiker ein breiter Raum gegönnt. Es ist dabei so wenig Heuchelei im Spiele, wie etwa im heutigen Grofsbritannien, wo die Begeisterung für fremde Volksfreiheit eine echte und starke ist und der Interessenpolitik, so oft sie mit ihr zusammenfällt, erhöhten Schwung und gesteigerte Wärme verleiht, ohne es freilich zu hindern, dafs in anderen Fällen „das Interesse Englands" (etwa wie auf Cannings Grabstein in der Westminster-Abtei) geradezu mit der Würde eines moralischen Grundsatzes umkleidet wird. Wer die wechselnden Phasen der athenischen Politik verfolgt, wird von der Wahrnehmung betroffen, dafs die Anrufung des Rechtes und der Moral stets in dem Mafse lauter und häufiger wird, in welchem die Macht des Staates eine Einbufse erlitten hat. So oft der eine der beiden Eimer stieg, sank der andere. Was einmal als geheiligte Überlieferung, als kostbares Vermächtnis der Altvordern gerühmt wird, ward ein andermal als „kraftlose Biedermeierei" verspottet.

Wer angesichts dieser und verwandter Erscheinungen an der Möglichkeit des moralischen Fortschritts in den internationalen Angelegenheiten verzweifeln wollte, wäre das Opfer eines Irrtums. Die Sinnesgemeinschaft pflegt der Interessengemeinschaft nachzufolgen, nicht voranzugehen. Humanisierende Einflüsse aller Art mögen zeitweilig eine gar erhebliche Stärke gewinnen, über den Selbsterhaltungstrieb einer Nation oder eines Staatswesens trugen sie niemals den Sieg davon. Auch stand es um die Aussichten solch eines Fortschritts zu keiner Zeit günstiger, als in der Gegenwart. Daran kann wohl die oberflächliche Betrachtung irre werden, indem sie auf die gewaltigen Kriege des letzten Menschenalters hinweist. Allein es waren dies nahezu durchwegs, wenn man uns den paradoxen Ausdruck gestattet, Friedenskriege. Sie haben weit ausgedehnte Gebiete dem inneren Frieden erobert oder erhalten. Sie haben in Europa zwei, zusammen achtzig Millionen Menschen umfassende Staatsgebilde an die Stelle der Vielstaaterei gesetzt und in Amerika die unermefsliche nördliche Union vor dem drohenden Zerfall bewahrt. Diesen an sich schon hochbedeutsamen Fortschritten der

Digitized by Google

Friedenssache können noch weitere folgen. Sie sind von der Interessen-Solidarität, wenn nicht aller, so doch vieler Staatsgemeinschaften zu erwarten, die in dem Maſse wachsen muſs, als die fortschreitende Arbeitsteilung im Verein mit der zunehmenden Verkehrserleichterung immer umfangreichere Wirtschaftsgebiete schafft und mehr und engere Bande auch zwischen entlegenen Teilen des Erdballs knüpft. So kann es in der That immer häufiger geschehen, daſs ein kriegerischer Zusammenstoſs zweier Staaten eine so beträchtliche Schädigung einiger oder vieler anderer Staatswesen in sich schlieſst, daſs diese dem Conflict durch die Androhung ihrer Dazwischenkunft vorzubeugen sich gedrungen sehen und die Forderung eines friedlichen Streit-Austrages erheben. Solch eine Androhung könnte eine stehende werden, die Richtschnur des Austrags aber müſste der Natur der Sache gemäſs Rücksichten des allgemeinen Wohls entnommen sein. Und damit wäre die äuſserste Annäherung an die Herrschaft innerstaatlichen Rechtes und innerstaatlicher Moral erreicht, die mit der wohl niemals zu beseitigenden Trennung des Menschengeschlechtes in eine Anzahl selbständiger und selbstherrlicher Staaten genannter Verbände überhaupt vereinbar scheint.

Doch zurück zum alten, vielgeteilten und darum vielleicht nur um so schaffenskräftigeren Griechenland. Oder vielmehr zu seinem geistigen Vorort. Gar oft schon hat sich uns dieser gewichtige und sein Gewicht stetig mehrende Teil an die Stelle des Ganzen geschoben. Nunmehr aber, da unsere Erzählung im Begriffe steht, an den Ufern des Ilissos, unter dem Burgfelsen der jungfräulichen Göttin heimisch zu werden, ziemt es, den Leser mit Land und Leuten, mit der Eigenart der „Bildungsstätte von Hellas“ bekannt und vertraut zu machen.

Zweites Capitel.

Athen und die Athener.

An Einem hat selbst der trübe Zweifelmut des Euripides niemals gezweifelt: an der Herrlichkeit seiner Heimatstadt. Das „veilchenumkränzte ruhmvolle Athen“, die vom „leuchtendsten Äther“ umflossenen „Erechtheus-Söhne, die Sprösslinge der seligen Götter“, und ihr „heiliges Land“ zu preisen ist sein Mund nie müde geworden. Und der Lobgesang weckt nach mehr als zwei Jahrtausenden den lautesten Widerhall. Wie arm — so rufen auch wir aus — wäre die Menschheit, wenn es kein Athen gegeben hätte! Versuchen wir es,

uns von den Ursachen oder doch von einigen Bedingungen der unerhörten Geistesblüte, deren Sitz dieser gebenedeite Fleck Erde geworden ist, bescheidene Rechenschaft zu geben.

Athen war die Erbin Milets. Nicht eine lachende Erbin. Denn als der Tragödiendichter Phrynichos, der Vorläufer des Äschylos, die „Einnahme Milets", seine Wiedereroberung durch die Perser nach dem jonischen Aufstand (494) auf die athenische Bühne brachte, da ging eine so tiefe Bewegung durch die Reihen der Zuschauer, dafs die Wiederaufführung des Dramas verboten und der Verfasser der allzu wirksamen Dichtung mit einer Geldbufse belegt ward. Und dennoch war es eben der tiefe Fall Joniens, der Athen zur griechischen Vormacht werden liefs; und der Sturz Milets, der Wiege hellenischer Wissenschaft, ist es gewesen, der Athen zur geistigen Capitale erhoben hat. Damit sind unserer Erörterung bereits engere Grenzen gewiesen. Nicht dafs Athen unter allen Umständen die von ihm errungene hohe Stellung erobern mufste, nur dafs es sie gewinnen konnte, als seine Nebenbuhlerin von ihrer Höhe herabstieg, nur dies darzulegen, kann die Aufgabe der nachfolgenden Betrachtung sein.

Alles, was wir von den der griechischen Cultur günstigen Verhältnissen zu melden wufsten (vgl. I 3 f.), gilt in vollem, ja in erhöhtem Mafse von Attika. Dieser, der am weitesten nach Osten vorgeschobene Teil des griechischen Festlandes, kehrt dem gesittungsarmen Westen und Norden ganz und gar den Rücken zu und streckt seine Arme wie verlangend nach dem Orient und seiner alten Gesittung aus. Wenn man an der Südspitze des Landes, etwa auf den Stufen des schimmernden Athenatempels am Cap Sunion, steht, so fällt der Blick auf das nahe Keos und taucht damit ein in die Inselwelt, die unmerklich nach Asien hinüberleitet. Auch in Attika waren ferner die verschiedensten Berufszweige und damit die mannigfachsten Anlagen im engsten Raume vereinigt. Den ackerbauenden Bewohnern der Ebene stehen die Hirten der Berge gleichwie die Schiffer und Fischer der weitgedehnten Küste gegenüber. Bilden diese drei Gruppen der Bevölkerung doch im sechsten Jahrhundert geradezu drei Factionen oder regionale Parteien, die der „Ebner", der „Bergler" und der „Küstner". Die Bewohner Attikas glaubten sich dem Boden ihrer Heimat entsprossen, sie hielten sich für autochthon. Das bedeutet, dafs sie lange Jahrhunderte hindurch im Lande sefshaft waren, dafs die altheimische Bevölkerung von Eroberern weder vertrieben noch geknechtet war. Die gewaltige Flutwelle der dorischen Wanderung hat sich nicht über Attika ergossen. Damit war die Möglichkeit einer stetigen und stufenweisen Entwicklung gegeben, die für die Anfänge eines Gemeinwesens nicht minder segensreich ist, als der Friede eines ruhigen Knabenalters

Digitized by Google

für das Gedeihen des Mannes. Der entgegengesetzten Gefahr der Erschlaffung und cantonalen Erstarrung wirkte alles entgegen: die Notwendigkeit, die eigene Kraft in vielen Grenzfehden zu bethätigen, der Zwang zu angestrengter Arbeit, die der nichts weniger als üppige Boden heischte, aber auch reichlich lohnte, nicht zum mindesten die ringsum wogende See, die zur Schifffahrt, zum Verkehr, zum Betrieb von Handel und Gewerben gebieterisch einlud. Die Bevölkerung gehörte dem jonischen, das heifst dem geistig regsten der griechischen Stämme an. Allein im Norden des kleinen Ländchens safsen äolische Böoter, im Westen megarische Dorer. Der Einwirkung solcher Nachbarschaft konnte das Völkchen Attikas sich nicht ganz und gar entziehen. Gleichwie die attische Mundart ein Mittelglied zwischen den übrigen Abarten des jonischen Dialektes einerseits, dem dorischen und äolischen andererseits bildet, so weist auch die athenische Sitte in Baukunst, Tracht und Kindererziehung mehr als einen Zug der Verwandtschaft mit den nicht-jonischen Stämmen, zumal mit dem dorischen auf. Auch an fremden Volkssplittern (Phöniker im benachbarten Salamis und in Melite, Thraker in Eleusis) hat es nicht gefehlt, während eine hochangesehene Familie ihren Stammbaum auf karische Ahnen zurückführte und aus anderen Teilen Griechenlands vertriebene Fürstengeschlechter (Neliden und Äakiden) Athen zu ihrem Wohnsitz wählten. Ist dieses doch um seiner Menschen wie Göttern und deren Culten gegenüber geübten Gastlichkeit willen allezeit gepriesen worden. So war hier alles auf vielseitige Entwicklung, nicht auf eintönige Artung angelegt. Dazu stimmt aufs beste der Charakter der Landschaft. „Kommt man aus dem Schatten des Ölwalds (so schreibt Ernst Curtius) nach dem eine halbe Stunde entfernten Hafen, . . . so glaubt man in ein anderes Land gekommen zu sein."

Die Üppigkeit der asiatischen Jonier ist den Athenern fremd geblieben. Freilich auch an Spannkraft und kühner Wagelust hat das Athen der alten Zeit es den asiatischen Stammesgenossen keineswegs gleich gethan. Jener Trieb zum Abenteuer, der Milesier zu ägyptischen Söldnern werden, der Samier bis in die Oasen der Sahara gelangen liefs, er hat den Athenern des siebenten und sechsten Jahrhunderts so gut als vollständig gefehlt. Damit hängt manches zusammen, was der Entwickelung des kleinen Staatswesens zum Vorteil gereichte. Je genauer wir die Geschichte des alten Athens kennen lernen, um so mehr sind wir von dem hohen Grade ungebrochener Stetigkeit überrascht, mit dem seine Entwicklung sich vollzogen hat. Die schweren Ständekämpfe haben den Fortgang derselben beträchtlich verzögert, aber ihren Charakter nicht verändert. Fast unmerklich ist das Königtum in die zweite Stufe der Verfassungsentfaltung, in die Adelsherrschaft,

Digitized by Google

hinübergeglitten. Nicht anders verhält es sich mit der nachfolgenden Entwicklungsphase, die in langsamem Fortschritt, in fast lückenlosen Übergängen immer weitere Kreise des Gemeinwesens zur Teilnahme an den politischen Rechten heranzog und schliefslich aus der Adelsherrschaft in die Volksherrschaft hinüberführte. Und auch in dieser hat das sociale Ansehen der alten Landgeschlechter ihre staatlichen Vorrechte lange überdauert. Unter den wohlthätigen Folgen dieses Stufenganges sei hier eine hervorgehoben. Es hat in dem Athen der besten Zeit keine fieberhafte Anspannung des Erwerbstriebes und darum auch keine Plutokratie gegeben. Gleichwie es aber einen Vorzug der Erbmonarchie bildet, dafs sie die oberste Stelle im Staate dem Ränkespiel machtgieriger Stellenjäger entzieht, so hat der Erbadel oft etwas Ähnliches im Bereiche der Gesellschaft geleistet. Er verschlofs die höchsten Stellen derselben dem wenig lauteren Wettbewerb gewinnsüchtiger Geldjäger. Dadurch ist die Vorherrschaft gesünderer Überlieferungen ermöglicht, die Ungleichheit zwischen Mensch und Mensch vor ihrer gehässigsten Zuspitzung bewahrt und dem Geistesleben einige Gewähr für seine höhere Schätzung geboten worden.

2. Den geistigen Aufschwung Athens, der uns ja hier vornehmlich kümmert, auf seine Grundursachen zurückzuführen, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Statt uns in leeren Constructionen zu ergehen, wollen wir lieber Thatsachen vorführen, die jenen Aufschwung begünstigen, wenn nicht mufsten, so doch konnten. Dazu aber müssen wir ein wenig weiter ausholen. Zu Milet stand die Wissenschaft zuvörderst im Dienste des Lebens. Die Schifffahrt des gewaltigen Emporiums heischte die Ausbildung astronomischer und mathematischer Kenntnisse. Dies war der Stamm, auf welchen das Reis kosmologischer Speculation gepfropft ward. In Athen war der Kunstbetrieb heimisch, ehe die wissenschaftliche Forschung daselbst Wurzel schlug. Zur Kunstpflege, die sich an das Handwerk anlehnt, hat vieles aufgefordert: die Notwendigkeit, den spärlichen Bodenertrag durch Erzeugnisse des Gewerbfleifses zu ergänzen, die Ermunterung, die eben darum ein Peisistratos und Solon dem Zuzug fremder Gewerbtreibender gewährte, vor allem der Rohstoff, den das Land selbst der Kunst und dem Kunsthandwerk darbot, indem es dem Vasen-Bildner und -Maler die feinste Töpfererde, dem Bildhauer und Baukünstler reiche Marmorbrüche zur Verfügung stellte. Dafs auch die Sinne dort einen Zuwachs an Feinheit und Schärfe gewinnen mufsten, wo die Lichtfülle die reichste, wo die Reinheit der Luft die gröfste ist, daran haben schon die Alten wohl mit Recht nicht gezweifelt. Auch in anderer Rücksicht haben sie das

Digitized by Google

Klima Attikas um die Wette gepriesen. Einiges hat sich hierin zum Schlimmeren verändert. Die von dem Lustspieldichter Aristophanes gerühmte Mannigfaltigkeit des Pflanzenwuchses, die fast zu allen Zeiten „alle Früchte und Gewächse gedeihen läfst" und den Unterschied der Jahreszeiten nahezu verwischt, sie ist nicht mehr in gleichem Mafse vorhanden. Denn mit der Verwüstung der Wälder hat die Niederschlagsmenge ab- und die Staubplage ungemein zugenommen. Allein in anderer Rücksicht ist Attika noch immer ein erlesener Landstrich. Nicht zwei Tage im Jahre giebt es, an denen die Sonne unsichtbar wäre, und die Zahl der sommerlich schönsten beträgt ungefähr die Hälfte aller Tage des Jahres. Ernst Curtius hat daran erinnert, dafs die auf diesem „Boden gezogenen Feldfrüchte auch heute noch zarter, feiner, aromatischer" sind, „dafs die attischen Baum- und Gartenfrüchte schmackhafter waren, als die aller anderen Länder", dafs „kein griechisches Gebirge duftigere Kräuter als der Hymettos, die altberühmte Bienenweide" liefert. Ist auch der Mensch durch diese Natureinflüsse verfeinert worden? Wir wissen es nicht. Nur so viel steht fest, dafs die Gewitztheit der Athener, der Contrast, den ihre Geistesklarheit zu aller „thörichten Einfalt" gebildet hat, ihre geistige Überlegenheit überhaupt, die sie unter Griechen hervorragen liefs, wie diese vor Barbaren hervorragten, eine allgemein anerkannte Thatsache war, die schon der Geschichtsschreiber Herodot als eine solche namhaft macht.

Wissenschaft und Kunst sind Zwillingsschwestern, wenn auch nicht selten zwischen ihnen Entfremdung herrscht. Die Grundlage beider bildet in weitem Ausmafs die Gabe treuer Beobachtung. Diese wurzelt ihrerseits in der zartesten Empfänglichkeit der Sinne. Wo wir einen Eindruck empfangen, dort hat (wie ein tiefdenkender Franzose, dem die nachfolgende Darstellung manches verdankt, treffend bemerkt hat) der Grieche deren zwanzig erhalten, und jeder derselben hat das Gemüt in lebhafte Mitschwingung versetzt. Daher wohl auch, nebenbei bemerkt, der die griechische Kunst auf allen Gebieten und darüber hinaus auch das Leben und seine Ideale kennzeichnende Sinn für das Mafs, die Scheu vor allem Überschwang, die Sparsamkeit in der Anwendung der Ausdrucksmittel. Daher aber auch, weil der scharf umrissene und zugleich gefühlsbetonte Eindruck jederzeit am festesten haftet — die gesteigerte Fähigkeit, die von der Aufsenwelt empfangenen Eindrücke treulich nachzubilden, mögen diese nun einem Nacheinander oder einem Nebeneinander entstammen, mag es der Meifsel oder Pinsel sein, der sie in Formen und Farben festzuhalten trachtet, mag es der Sprachkünstler sein, der sie durch Laute, Worte und Wortgebilde, durch den Rhythmus der Rede oder des Verses wiederzugeben unternimmt. Die zahllosen malerischen Schönheiten der homerischen

Digitized by Google

Gedichte, zumal der Iliade, die plastischen Krankheitsbilder, welche die hippokratischen Ärzte entworfen haben, die Meisterwerke der Bildkunst und die durch ihre Anschaulichkeit bezaubernden Geschichts-Schilderungen eines Herodot und Thukydides — wir dürfen sie insgesamt als Schöſslinge eines und desselben Grundstammes betrachten. Allein auch in den Kunstzweigen, die nicht auf Nachahmung abzielen, so in der Musik und in der Architektur, giebt sich allerwärts die dem Hellenen eignende weitaus gröſsere Reizbarkeit der Sinne kund. Seine Tonleiter kennt nicht wie die unsere bloſs ganze und halbe, sondern auch Vierteltöne. Die Glieder und Unterglieder eines Bauwerkes zeigen eine überaus tiefgreifende Differenzierung, wie denn z. B. jede einzelne Säulenrille des Parthenons eine geringere Vertiefung in ihrer Mitte, eine gröſsere nächst den beiden Grenzkanten aufweist. Denn der gesteigerten Wahrnehmungs- und Eindrucksfähigkeit kommen zahllose Kunstgriffe des schaffenden Genies entgegen, die unseren stumpferen Sinnen leicht entgehen und nur auf Grund der genauesten Zergliederung eines Steinbaues wie der athenische Parthenon oder eines Wort- und Versbaues, wie jeder Chorgesang attischer Dramatiker einer ist, dem nicht ohne Anstrengung und oft nicht ohne Unterstützung nachprüfenden Ohr und Auge sich enthüllt haben. Denn alle Vorzüge, die Griechen eigen sind, eignen in verstärktem Maſse Joniern und insbesondere Athenern.

Bis hierher liegt die gemeinsame Wurzel künstlerischer und wissenschaftlicher Trefflichkeit bloſs. Auch der zwiefache und doch im Grunde einheitliche Weg ist unschwer zu erkennen, der von diesem Unterbau zu den höheren Stufen der Vollkommenheit hinaufführt: der künstlerischen einerseits, die durch deutliche Sonderung der Teile, durch übersichtliche Anordnung des Ganzen, durch strenges Sichentsprechen von Form und Gehalt, von Leistung und Organ bedingt ist; andererseits der intellectuellen, mit ihrer Forderung nach Deutlichkeit der Betrachtung, nach Gliederung des Wissensstoffes, nach scharfer Über- und Unterordnung seiner Bestandteile. Wo nämlich die Einzelwahrnehmung so viel Klarheit und Bestimmtheit besitzt, wie sollte da nicht das Verlangen erwachen und erstarken, auch die Complexe von Wahrnehmungen sowohl als von ihren geistigen Abbildern vor Verdunkelung und Verwirrung zu bewahren? Zu behaglicher, herzerfreuender Aufnahme einer reichen Fülle von Anschauungen oder Vorstellungen gelangt nur, wer diese sorglich und sachgemäſs ordnet, einteilt, gliedert. Hier stoſsen wir auf die Quelle des einen der zwei Hauptströme der wissenschaftlichen Denkart, des analytischen Geistes. Schwieriger scheint es, die andere dieser Strömungen, die deductive Geistesart, zu ihrem Ursprung zu verfolgen und damit den zu den höchsten wissenschaftlichen Leistungen drängenden Trieb, der sich bei den Joniern zuerst mächtig

Digitized by Google

geregt hat, mit anderen Äufserungen der Sinnesart dieses Volksstamms zu verknüpfen. Zwischen der fröhlichen Schaulust des Joniers, seiner Freude an dem Farbenglanz der Dinge, seinem wohlgemuten Behagen an allem, was Ohr und Auge letzt und sättigt, und dem Streben nach scientifischer Strenge, nach kalten und farblosen Abstractionen (wie z. B. das „Unendliche" des Anaximander eine ist) scheint ein Abgrund zu gähnen. Allein der Widerstreit ist nur ein scheinbarer. Der Urquell der Abstraction, das Vereinfachungs- und Verallgemeinerungsbedürfnis ist in Wahrheit ein Entlastungsbedürfnis. Soll die Menge der Vorstellungsbilder nicht als beschwerende Last empfunden werden, so mufs sie auf möglichst wenige und möglichst einfache Grundbegriffe zurückgeführt werden. Dann kann man die zahllosen Einzelheiten mindestens zeitweilig aus dem Bewufstsein entlassen, ohne dafs doch die Gewifsheit, sie zu besitzen und die Zuversicht, ihrer, so oft es not thut, wieder habhaft zu werden, aus der Seele entschwindet. Dann atmet diese nur um so freier und leichter. So steht auch — dem widersprechenden Anschein zum Trotz — der deductive Geist der Freude an bunter Fülle der Anschauung in seinem Ursprung nahe. Bei fortschreitender Ausgestaltung der einzelnen Wissenszweige tritt freilich eine Sonderung ein; und so ist es gekommen, dafs die Beschäftigung mit den Abstractionen des Mafses und der Zahl in den Händen nicht sowohl des jonischen als des dorischen Stammes die reichsten Früchte getragen hat. Die zwei geschilderten Antriebe vereinigen sich zur Hervorbringung dessen, was man den systematischen Geist nennen kann, das heifst zu jener Richtung des Denkens, die keine Einzelheit als Einzelheit, sondern nur als Glied eines wohlgefügten und wohlgerundeten Baues (eines *Systema*) kennt und besitzt. Das war der höchste Vorzug und zugleich eine schwere Gefahr der hellenischen Geistesart. Daher stammten die glänzendsten Triumphe der Forschung, aber auch nicht wenige voreilige und irreleitende Verallgemeinerungen. In den Maschen des Netzes, das die Thatsachen umspannen soll, verfängt sich gar leicht der Geist des Forschers. Und wieder dürfen wir der Zwillingsschwester der Wissenschaft, der Kunst gedenken, deren beste Kenner im Systemgeist, in der Regelsucht, im frühzeitig erstarrten Kanon, eine Ursache des Stillstandes der Entwicklung zu erblicken geneigt sind. Doch nicht der Schatten des gewaltigen Lichtes soll uns hier beschäftigen. Eher ziemt es, noch einen Ausläufer dieses mächtigen Triebes zu erwähnen. Der Herrschaft über den Wissensstoff, der Theorie, gesellte sich das Streben hinzu, auch die Welt der Praxis obersten, allbeherrschenden Grundsätzen zu unterwerfen. Bald wird der Mann vor uns stehen, der mit einer bis zur Leidenschaft gesteigerten Stärke des Verlangens an die Verwirklichung dieses Vorhabens geschritten ist.

Digitized by Google

3. Wir haben bisher von Joniern und auch von Athenern so gehandelt, als ob dies einheitlich geartete Menschenmassen gewesen wären. Diese Darstellungsweise ist dort nicht zu entbehren, wo es das Gemeinsame in einer Volks- oder Stammesart hervorzuheben gilt; sie ist jedoch im vorliegenden Falle ganz besonders geeignet, unser Urteil irrezuführen. Denn eben der Reichtum an individuellen Gestaltungen ist der vielleicht am meisten charakteristische Zug der athenischen Entwicklung. Ihm entstammt die Originalität, dieser die Fülle genialer Begabungen, welche die athenische Glanzzeit in so hohem Grade auszeichnet. Kaum jemals wieder haben die von Wilhelm von Humboldt und nach ihm von John Stuart Mill erhobenen Forderungen eine so vollständige Erfüllung gefunden. Kaum irgendwo sind „Freiheit" und „Mannigfaltigkeit der Situationen", aus denen „Kraft der Individuen" und „mannigfaltige Verschiedenheit" hervorgehen, in so ausgedehntem Mafse vorhanden gewesen. Wie sehr die Wiedergewinnung und fortschreitende Ausbildung der politischen Freiheit den Aufschwung Athens gefördert hat, ist auch den Alten nicht verborgen geblieben. „Nicht nur in einem Stücke, sondern allerwärts zeigt die Rechtsgleichheit, welch ein gewichtiges Ding sie ist. Waren doch die Athener, solange sie der Gewaltherrschaft unterthan waren, keinem ihrer Nachbarn im Kriege überlegen. Sobald sie aber jener Herrschaft ledig wurden, nahmen sie alsbald die erste Stelle ein." Mag auch dieses Urteil Herodots in Bezug auf die Machtstellung Athens, der eben die kluge Staatskunst des Peisistratos zu gute kam, von Übertreibung nicht frei sein; in Betreff der Entbindung der geistigen Kräfte besitzt es sicherlich volle Wahrheit.

Vom athenischen Verfassungsleben geben jedoch die landläufigen Ausdrücke, wie Freiheit, Volksherrschaft u. dgl. m., ein wenig zulängliches Bild. Nicht dafs die gesamte männliche Bevölkerung au der Pnyx versammelt Mehrheitsbeschlüsse gefafst und mittelst dieser den Staat regiert hat, ist das Wesentliche daran. Weit bedeutungsvoller ist die — dem Emporkommen der Demokratie lange vorangehende — unendlich feine Gliederung des Staatswesens, die man wohl mit der wunderbaren Ausgestaltung vergleichen mag, die ein kleines Lebewesen der mikroskopischen Betrachtung offenbart. Von der Familie bis zur Samtgemeinde schlang sich ein concentrischer Kreis um den andern. Das „Hauswesen", das „Geschlecht", die „Brüderschaft", der „Stamm" — jede dieser Körperschaften vereinigte ihre Mitglieder zu gemeinsamer Arbeit, zu gemeinsamem Gottesdienst, zu gemeinsamer Festfreude; überall herrschte fröhliches Zusammenwirken, wetteiferndes Bemühen, ein Wetteifer, der dem Ganzen frommte, indem er das Gedeihen der Teile förderte. Und hierau ward nichts geändert,

als die Reform des Kleisthenes durch eine einzig sinnreiche Combination die Geschlechtsverbände zum Teil durch Localverbände ersetzte, indem sie die „Stämme“ auf die „Gaue“ aufbaute und die zwei einander entgegengesetzten Principien derart miteinander verschmolz, dafs den Nachteilen beider nach Möglichkeit gesteuert, ihre Vorzüge erheblich gesteigert wurden. Der durch jene Reform zum Siege gelangte, zugleich über den Regionalismus und über die kastenartige Absonderung des Adels und der Altbürger triumphierende Unitarismus war keineswegs ein starrer und straffer, das Eigenleben der kleineren Kreise aufzehrender Centralismus. Ganz im Gegenteile. Das Gemeinwesen ward noch reicher gegliedert als vordem. Und jedes dieser Glieder war von kräftigem, die praktischen nicht minder als die gemütlichen Bedürfnisse befriedigendem Leben durchströmt. Die religiöse sowohl als die Interessen-Gemeinschaft wand ihr einigendes Band um die Angehörigen der grofsen wie der kleinen Körperschaften. Der Gemeinbesitz von Heiligtümern, von Grabstätten, von Grundstücken, von Büchereien u. s. w., brachte die Genossen einander nahe und strahlte jene wohlthuende, den Familiengefühlen verwandte Wärme aus, welche der Jonier und zumal der Athener auch im Bereiche des öffentlichen Lebens nicht zu entbehren vermochte. Wo aber, so mag der befremdete Leser fragen, bleibt hier das Individuum, seine Freiheit und eigenartige Entwicklung? Sind alle jene Verbände nicht ebensoviele Hemmnisse derselben, nicht ebensoviele Mittel, das individuelle Leben zu gunsten des Gemeinlebens einzuschränken und zu verkürzen? Die zutreffendste Antwort auf diese Fragen erteilt eine Vergleichung Athens mit Sparta. Hier war die Macht der Geschlechtsverbände infolge der unablässigen Anspannung der Kriegskraft frühzeitig verkümmert, wenn nicht vernichtet. Sogar das eigentliche Familienleben hatte den gröfsten Teil seiner Bedeutung eingebüfst. Die Knabenerziehung war ganz und gar staatlichen Organen überantwortet. Des Jünglings, sogar des jung Vermählten, Heimstätte war die Kaserne. Selbst der Mann nahm seine Mahlzeiten nicht im Familienkreise ein, sondern im *Syssition*, das heifst in der auch für Friedenszeiten ständig gewordenen Speise- oder Zeltgenossenschaft. Die Gliederung des Gemeinwesens war eine so gut als ausschliefslich militärische; an Körperschaften, die zwischen dem Individuum und der Gesamtheit vermittelten, fehlte es zum Teil, oder sie waren zu blofsen Behelfen mechanischer Einteilung geworden. Und was waren die Folgen? Der ausschliefslich dem Staatszweck dienstbar gemachte, nur von Staatsgesinnung und von dieser bis zum äufsersten erfüllte Einzelne weist ein Minimum von individueller Eigenart auf und kaum ein Minimum von künstlerischer oder wissenschaftlicher Bethätigung. Das gerade Gegenteil ist zu Athen der Fall. Und

Digitized by Google

darum dürfen wir wohl sagen, dafs alle jene vermittelnden Verbände gleichsam schützende Hüllen waren, innerhalb deren Eigenart, Mannigfaltigkeit und Originalität entstehen und erstarken konnten. Dafs auch die staatliche Freiheit nur dort dauernden Bestand gewinnen und eine heilsame Wirksamkeit entfalten kann, wo sie sich auf die Selbstregierung kleiner und kleinster Kreise stützt und aufbaut, dafs ohne diesen Untergrund die Volksfreiheit entweder überhaupt nicht gedeiht oder doch nur zur Mehrheitstyrannei und dadurch zur Unfreiheit des Einzelnen führt, wem brauchen wir dies zu sagen?

Eben die Tyrannei der Mehrheit aber ist es, die zu Athen nicht nur in politischer, sondern auch in socialer Rücksicht in bemerkenswertem Mafse gefehlt hat. In ihrer Abwesenheit hat schon Thukydides oder Perikles (wenn wir die Grundgedanken der vom Geschichtschreiber dem Staatsmann in den Mund gelegten Grabrede diesem in Wahrheit zusprechen dürfen) den vornehmsten Segen und den hauptsächlichsten Grund der Gröfse Athens erblickt.

In ewig denkwürdigen, gedankenschweren Sätzen wird dort die athenische Staatsordnung gepriesen, die keine Kraft, welche dem Gemeinwesen dienen will, ungenützt läfst, die in diesem Betracht keiner Classe ein Vorrecht einräumt und jedes Verdienst ohne Rücksicht auf Rang und Reichtum lohnt und anerkennt. Derselbe Geist des Freisinns beherrsche auch die Beurteilung des Privatlebens; man sei nicht zornerfüllt gegen den Nächsten, der dieses seiner Neigung gemäfs gestaltet, man vergälle sein Dasein nicht durch scheele Blicke und durch die Pein, welche die Unduldsamkeit bereitet. Auch sonst sei das Leben von Heiterkeit erfüllt und von aller quälerischen Grämlichkeit entlastet. „Wir pflegen die Schönheit im Verein mit Schlichtheit, wir pflegen Erkenntnis ohne Einbufse an Thatkraft. Den Reichtum verwenden wir als Behelf zweckdienlichen Wirkens, nicht prahlerischen Scheinens; das Eingeständnis der Dürftigkeit bringt niemandem Unehre, wohl aber die Scheu vor der Anstrengung, die von Dürftigkeit befreit. Dieselben Männer sind bei uns dazu befähigt, die Staatsinteressen und ihre Privatanliegen wahrzunehmen; und auch jenen, die sich der gewerblichen Arbeit hingeben, steht nicht geringe Einsicht in die öffentlichen Dinge zu Gebote. Denn wir allein halten denjenigen, der sich um diese nicht kümmert, nicht für ein harmloses, sondern für ein nutzloses“ Mitglied der Gesellschaft. Endlich wird darauf hingewiesen, dafs, „gleichwie der athenische Staat in seiner Gesamtheit die Bildungsstätte von Hellas ist, so auch der Einzelne zu vielseitigster Thätigkeit und zu höchster, mit Anmut gepaarter Gewandtheit heranreift und somit eine ganze, in sich geschlossene Persönlichkeit darstellt“, nicht

Digitized by Google

etwa (so können wir hinzufügen) den bloſsen Bruchteil einer solchen, einen Viertel- oder Achtelmenschen.

Wer kann es bezweifeln, daſs hier Perikles eben den Boden schildert, der sich ganz eigentlich als der Nährboden der Originalität und Genialität erwiesen hat? Je weniger die Fessel steifer und starrer Convenienz auf uns lastet und unsere Bewegungen einengt, je mehr wir es gewohnt sind, dort, wo die gebührende Rücksicht auf das Wohl anderer und auf die eigene seelische Gesundheit es gestattet, der Stimme und den Antrieben unserer Natur zu folgen und nicht bloſs fremde Muster sklavisch nachzuäffen: umso gröſser wird die Aussicht, daſs wir uns thätig und genieſsend voll und ganz ausleben, daſs wir jede in uns ruhende Anlage unversehrt bewahren und unverkürzt entfalten, daſs wir endlich, gefördert von dem zwanglosen Spiel der Gefühle und Gedanken, von dem regen, durch keine innere Zerklüftung unterbrochenen und gehemmten Ablauf der Vorstellungen, unser Bestes leisten. Dies gilt freilich vornehmlich von den künstlerisch und wissenschaftlich Schaffenden. Allein die Zahl derselben wird ja notwendig eben dort wachsen, wo nicht alle Veranlagungen in einen und denselben staatlichen oder gesellschaftlichen Model gepreſst und dadurch zum Teil verbildet, zum Teil verkümmert werden. Und wenn dergestalt viele reich und eigenartig entwickelte Individuen von höherer als Durchschnittsbegabung aus der Masse hervortreten, wie sollte da nicht auch die Aussicht wachsen, daſs mehr neue Schönheiten wahrgenommen, mehr neue Erzeugungsarten des Schönen ersonnen und verwirklicht, vor allem mehr neue Wahrheiten entdeckt werden? Ein Augenpaar sieht weniger als viele. Umso weniger, wenn die vielen Augen zugleich vielartige sind, wenn ihre Vorzüge und Mängel sich wechselseitig ausgleichen, wenn die Sehschärfe des einen in der Nähe, die des anderen in der Ferne und jene vieler anderer an möglichst zahlreichen Zwischenorten ihren Höhepunkt erreicht.

4. Waren es demnach vorzugsweise innere Ursachen, welche die geistige Ertragsfähigkeit des kleinen Volkes und Landes — eines Ländchens, das nicht ausgedehnter ist als Luxemburg oder Vorarlberg! — so ungemein gesteigert haben, so hat doch auch die Gunst äuſserer Verhältnisse zu dem wunderbaren Gesamtergebnis nicht wenig beigetragen. Der siegreiche Ausgang der Perserkriege hatte einen gewaltigen Zuwachs an materiellem Reichtum zur Folge, der dem seebeherrschenden und das Erbe der jonischen, von ihrem Hinterlande abgeschnittenen Handels- und Industriestädte antretenden Athen zufiel. Dieses war die Capitale eines den ganzen griechischen Osten umfassenden

Bundes oder Reiches geworden. Was unter den Bündnern oder Unterthanen an Geist und Talent vorhanden war, strömte in grofser Zahl in den mächtigen Vorort. Auch der Charakter der Athener selbst erfuhr eine bemerkenswerte Wandlung. Der altväterisch gemächliche Zug, der die älteren Phasen des athenischen Lebens kennzeichnet, ist bis auf die letzte Spur geschwunden; er hat, teils infolge der erhöhten Machtstellung, teils infolge der innigeren Berührung mit den Joniern Kleinasiens, jener weitausgreifenden, kühnen Unternehmungslust, jener hoffnungsfreudigen Thatkraft Platz gemacht, die einst Milet ausgezeichnet hatte, und die nunmehr ihren Sitz in der neuen Hauptstadt aufschlug. Athen ward jonischer als es vordem gewesen war. Aber ach! auch das Verhängnis der Jonier ist ihm nicht lange fern geblieben. Die höchste Anspannung führte gar bald zur Überspannung der Kräfte; der glanzvollsten Blüte folgte rasch der Beginn des Niederganges. Zweierlei hat hier zusammengewirkt. Einerseits die leidenschaftliche Machtgier, der kein Ziel zu hoch dünkte, die alles Erreichte für nichts achtete, solange es noch Weiteres zu erreichen gab, die, um mit Thukydides zu sprechen, „in einem unterbliebenen Unternehmen nur einen entgangenen Erfolg erblickte“, die Chancen des Mifserfolges aber kaum jemals ernstlich veranschlagte. Andererseits die Beschaffenheit der Staatseinrichtungen, die weit mehr danach angethan waren, die gesamten inneren Kräfte eines mäfsig ausgedehnten Gemeinwesens zu entfesseln und zu schulen, als den Gang eines mächtig angewachsenen Grofsstaates in ruhigen und sicheren Bahnen zu erhalten. Wenn man staatliche Institutionen einen Mechanismus nennen darf, dessen Räderwerk aus Gruppen von Menschen und in letzter Auflösung aus einzelnen Menschen besteht, so waren die Vorzüge des athenischen Verfassungsapparates vornehmlich in der Einwirkung und Rückwirkung beschlossen, die das Ganze auf die Teile geübt hat, weit weniger in der Gesamtleistung, die er zu vollziehen bestimmt war. Am allerwenigsten wohnte diesen Institutionen die Fähigkeit inne, eine im grofsen Stil betriebene auswärtige Politik zu leiten, — eine Aufgabe, der sich bisher, soweit geschichtliche Erfahrung reicht, überhaupt nur Monarchien und Aristokratien gewachsen gezeigt haben, eine Demokratie aber nur dann, wenn ein ebenso seltener als glücklicher Zufall einen Cromwell oder Perikles an ihre Spitze gestellt und es so gefügt hat, dafs die Volksherrschaft (um wieder mit Thukydides zu reden) nur „dem Namen nach eine solche, in Wahrheit aber die Herrschaft des ersten Mannes“ war. Doch unsere Darstellung, die es nur mittelbar und in zweiter Reihe mit den staatlichen Schicksalen Athens zu thun hat, darf frohen Mutes und unbekümmert um die heraufziehenden Wolken bei seiner Glanzzeit und bei den unvergänglichen Leistungen seiner grofsen Söhne verweilen.

Wir wenden uns zur Betrachtung eines der gröfsten dieser Söhne, der zugleich der Ahnherr eines Geschlechtes erlauchter Spröfslinge geworden ist.

Drittes Capitel.

Leben und Wirken des Sokrates.

Helle, kühle Köpfe von beträchtlicher Stärke hat es in allen Jahrhunderten gegeben, und auch an warmen Herzen herrschte nicht oft ein empfindlicher Mangel. Aber ein heifses Herz unter einem kalten Kopfe, das ist eine seltene Vereinigung, und das seltenste aller Phänomene ist ein ungewöhnlich mächtig arbeitendes Herz, das seine ganze Triebkraft dazu verwendet, den Kopf kalt zu erhalten — einem Dampfkessel vergleichbar, der ein Eiswerk in Betrieb setzt. Kaum einmal in Jahrtausenden kehrt solch eine Verbindung in grofsem Mafsstab wieder. Und sie übt, wie um uns für ihre Seltenheit zu entschädigen, eine Wirkung aus, die eine lange Reihe von Jahrhunderten beherrscht, ohne sich irgend zu erschöpfen. Dafs eine derartige Erscheinung eine nahezu unerhörte ist, liegt tief in der menschlichen Natur begründet. Aller Enthusiasmus besitzt an sich die Tendenz, das Auge des Intellectes nicht zu klären, sondern zu trüben. Wirkt doch überhaupt kein Affect in anderer Weise. Er zieht die Vorstellungen an, die ihn zu nähren geeignet sind, und stöfst diejenigen ab, die dieser Eignung entbehren. Unbefangenheit in der Wahrnehmung und Beurteilung der Thatsachen gedeiht zumeist nur dort, wo Parteilosigkeit, und das heifst ja Affectlosigkeit, ihr den Boden bereitet hat. Man hat Benjamin Franklin einen Enthusiasten der Nüchternheit genannt. In weit höherem Mafse gilt diese Bezeichnung für Sokrates. Die seine mächtige Persönlichkeit beherrschende, bis zur Lust am Martyrium gesteigerte Leidenschaft gilt der Klärung des Intellectes. Er hat nach Reinheit der Begriffe gedürstet, mit derselben Inbrunst, mit welcher ein mystischer Schwärmer nach der Vereinigung mit der Gottheit lechzt. Von ihm ist ein Impuls ausgegangen, der zahlreiche Schulen oder besser Secten von Moralphilosophen erweckt hat, die für ungezählte Myriaden der Gebildeten ein Ersatz für die dahinschwindende Volksreligion geworden sind. Diesem ungeheuren geschichtlichen Phänomen gerecht zu werden, dies ist eine der wichtigsten Aufgaben, mit denen dieses Werk sich zu beschäftigen hat.

Sokrates, der Sohn des Bildhauers Sophroniskos, geboren zu Athen 469 v. Chr. G. oder wenige Jahre vorher, hat in früher Jugend die Kunst seines Vaters erlernt. Ein Werk seiner Hand, die Charitinnen darstellend, wurde noch im späten Altertum auf der Burg gezeigt, und es ist nicht ganz unwahrscheinlich, dafs ein ebendort aufgefundenes, im Stile jenes Zeitalters gearbeitetes Relief mit diesem identisch sei. Bald jedoch hat Sokrates dem Betriebe jener Kunst entsagt, den Rest seines Lebens ausschliefslich der Speculation gewidmet und hierbei die Sorge für sein Hauswesen vernachlässigt, was sicherlich dazu beitrug, die Ehe mit Xanthippen, der drei Söhne entsprossen sind, zu einer wenig erquicklichen zu machen. Für die Philosophie soll ihn Archelaos, der unseren Lesern schon bekannte Jünger des Anaxagoras (vgl. I 304 und 323), gewonnen haben, mit dem er eine zeitlang auf der Insel Samos vertrauten Umgang pflog. Dieser von einem verläfslichen und durchaus unbefangenen Gewährsmann, dem Tragödiendichter Ion von Chios, in seinen „Reisebildern“ mitgeteilten Nachricht den Glauben zu weigern, ist kein ernstlicher Grund vorhanden. Da überdies der Zweckbegriff, der bei Sokrates eine so starke Rolle spielt, unter allen naturphilosophischen Systemen jenes des Anaxagoras am meisten beherrscht hat, und da ferner Archelaos eben derjenige Anaxagoreer ist, der neben der Naturforschung auch Fragen des menschlichen Lebens in den Kreis seiner Betrachtung zog, so scheint er wie dazu bestimmt, den speculativen Trieb in dem Geiste desjenigen zu wecken, der (um mit Cicero zu sprechen) die Philosophie vom Himmel auf die Erde geführt, das heifst ihr die Erforschung des Menschen statt jener des Weltalls zum Ziele gesetzt hat. Einem Cirkelschlufs bedenklicher Art aber scheinen uns Jene zu verfallen, die zuerst das vollgültige, auch von Theophrast nicht verworfene Zeugnis jenes Zeitgenossen zurückweisen und dann die Angaben ganz verschiedener Gewährsmänner, welche die ethischen Untersuchungen des Archelaos bezeugen, mit dem Bemerken abthun, man habe sich eben den vermeintlichen Lehrer des Sokrates nicht ohne ethische Philosophie zu denken vermocht. Freilich war es sicherlich nur ein Funke, den jener Anaxagoreer in die Seele des Sokrates geworfen hat; den reichen Zündstoff, den er darin vorfand, hat kein Meister dem grofsen Athener verliehen. Die Ursprünglichkeit seiner Begabung erhellt ebensosehr aus der unerschöpflichen Gedankenfülle, die ihn ausgezeichnet hat, wie aus manchen kleinen Zügen, die seine Zerstreutheit, besser seine bis zum äufsersten gesteigerte Vertiefung, fast möchte man sagen: die Besessenheit von den ihn jedesmal beschäftigenden Problemen, bekunden. „Als er einst früh morgens (im Feldlager bei Potidaea) ins Nachdenken gekommen war, stand er überlegend da, und da es ihm nicht von

Digitized by Google

statten ging, liefs er nicht nach, sondern blieb nachsinnend stehen. Und schon war es Mittag; da wurden sie es gewahr; und verwundert erzählte es einer dem andern, Sokrates stehe seit dem frühen Morgen da, über etwas nachdenkend. Endlich, als es Abend geworden, und sie schon Mahlzeit gehalten, trugen einige Jonier — denn damals war es Sommer — ihr Lager heraus, teils um in der Kühle zu schlafen, teils um zu beobachten, ob er auch die Nacht würde stehen bleiben. Er aber stand, bis es Morgen wurde und die Sonne aufging; dann, nachdem er sein Gebet an Helios gerichtet, ging er fort." So erzählt Alkibiades, der Waffengefährte des Sokrates in jenem Feldzug, im platonischen „Gastmahl". Man wird an Newton erinnert, der einmal spät am Tage halb angekleidet, in Nachdenken versunken auf seinem Bette sitzend betroffen ward, ein andermal von seinen Gedanken bewältigt im Keller verblieben ist, in den er hinabgegangen war, um seinen Gästen eine Flasche Wein zu holen.

Seine Unerschrockenheit im Felde, seine (von Aristoteles „Hochsinn" genannte) Gleichgültigkeit gegen alles Äufsere, seine ungewöhnliche Fähigkeit, Hitze und Kälte, Hunger und Durst zu ertragen, nicht minder aber im Weingenusse alle Genossen zu übertreffen, ohne an seinem Denkvermögen Schaden zu leiden — dies alles wird ebenfalls im platonischen „Gastmahl" teils von Alkibiades geschildert, teils uns unmittelbar vor Augen gestellt. Dafs solch eine machtvolle Natur eine vom Hause aus mit starken Impulsen aller Art reich ausgestattete und erst durch Selbsterziehung abgeklärte war, ist so innerlich wahrscheinlich, dafs wir den dahin zielenden Angaben der Alten den Glauben nicht versagen. Der syrische Wahrsager und Physiognomiker Zopyros hat — so erzählte Phädon von Elis, ein Lieblingsjünger des Meisters, in seinem Dialoge „Zopyros" — im Antlitz des Sokrates das Gepräge starker Sinnlichkeit erkannt. Und als die um Sokrates versammelte Jüngerschar dagegen lebhafte Einsprache erhob, beschwichtigte sie Sokrates mit dem Bemerken: „Zopyros hat richtig gesehen, doch bin ich dieser Begierden Herr geworden." Nicht zulänglich bezeugt, aber an sich nicht unglaubhaft ist es, dafs der temperamentvolle Mann gelegentlich heftigen Zornesausbrüchen unterlag. Gelegentlich, aber nicht häufig; denn nichts ist sicherer als die imponierende Herrschaft, die sein mächtiger Wille über alle Affecte auszuüben gewohnt war. Auch war diese Herrschaft die unerläfsliche Voraussetzung des von ihm gewählten Berufes. Gespräche zu führen war das grofse Geschäft seines Lebens. In der Nähe der Wechslertische auf dem Marktplatz, in den Baumgängen, welche die Turnhallen umgeben, ist er heimisch. Hier knüpft er mit Jünglingen, dort mit Männern die Gespräche an, die von un-

Digitized by Google

scheinbaren Anlässen aus in unmerklichen und zwanglosen Übergängen zu der Behandlung der wichtigsten Probleme emporsteigen — jene Gespräche, die das Musterbild einer ganzen grofsen Litteratur-Gattung geworden sind, des sokratischen Dialogs, der von seinen Jüngern gepflegt ward, und dessen Kunstform sich auf nahezu alle späteren Philosophenschulen vererbt hat. Sollte aber der grofse Gesprächskünstler nicht gemieden, sondern gesucht werden, so war es unerläfslich, dafs er die Mitunterredner seine Überlegenheit nicht allzu empfindlich fühlen liefs. Dies ward ihm dadurch erleichtert, dafs er ein Gebiet in Angriff nahm, welches weit mehr einem noch unentdeckten Lande als einer bereits emsig durchforschten Gegend glich. Die streng wissenschaftliche Untersuchung der menschlichen Dinge war damals etwas so gut als völlig Neues, und mit Fug konnte daher Sokrates bis zu seinem Ende behaupten, dafs er mehr ein bescheiden und demütig Suchender, als ein stolzer Wissender sei. Doch war er sicherlich diesen Eindruck zu verstärken beflissen. „Ironie“ ist das Wort, mit welchem der Grieche die Lust am Mystificieren und insbesondere jenen halb schalkhaften Ausdruck der Bescheidenheit bezeichnet, den man am besten „Selbstverkleinerung“ nennt, und der den äufsersten Gegensatz bildet zur grofssprechenden Prahlerei und zu dem, was die Griechen *Alazoneia* (Windbeutelei) geheifsen haben. Dieser zur Feinheit des attischen Geistes und zu den daselbst herrschenden, von aller Derbheit und Plumpheit weit entfernten Umgangsformen so trefflich stimmende Zug war in Athen überhaupt heimisch und hat Sokrates in besonderem Mafse ausgezeichnet. Diese Anlage, die Pflege derselben als eines erwünschten Gesprächsbehelfes und die Förderung, die ihr (wie oben bemerkt) aus dem Zustand des von dem grofsen Neuerer gewählten Forschungsgebietes erwuchs, vereinigten sich zur Erzeugung der vielberufenen sokratischen Ironie, von der es ebenso unrichtig wäre zu sagen, dafs sie ganz und gar Maske, als dafs sie ganz und gar Natur gewesen ist. Da die von Sokrates ins Gespräch Gezogenen gar oft von starkem Selbstgefühl erfüllt waren, und da das Ergebnis der Unterredung — der Nachweis, dafs ihnen dort klare Begriffe und ein sicheres Wissen fehlten, wo sie sich im Vollbesitz derselben wähnten — gar häufig ein für sie beschämendes war, so hat alle „Ironie“ und alle sonstige Vorsicht es nicht verhindern können, dafs diese Gespräche nicht selten einen bitteren Nachgeschmack, eine peinliche Erinnerung zurückliefsen. Ging doch Sokrates vor allem darauf aus, sich selbst und andere davon zu überzeugen, dafs die wichtigsten Lebensfragen annoch ungelöste Rätsel, dafs Worte und Begriffe, mit denen jedermann von Kindesbeinen auf unbedenklich und zuversichtlich hantiert, in Wahrheit ein Nest von Widersprüchen und Unklarheiten sind. Auch war die per-

sönliche Beschämung nicht der einzige unliebsame Eindruck, den manch ein Mitunterredner davontrug. Wer dort Fragen aufwirft, wo bisher fraglose Übereinstimmung geherrscht hat, wird leicht trotz aller zur Schau getragenen Anspruchslosigkeit als anmafslicher Querkopf oder Besserwisser gelten. Und wer nun gar an so tiefgreifende Probleme rührte, wie an die Fragen: „Was ist Gerechtigkeit?“ „Was ist Frömmigkeit?“ „Welche ist die beste Staatsform?“, den konnte weit schlimmerer Argwohn treffen. Er konnte unschwer als ein Störer des gesellschaftlichen Friedens, als ein gefährlicher Wühler und Umsturzmann erscheinen. Entgeht doch derjenige, der sich mit den Grundlagen des gesellschaftlichen Baues zu schaffen macht, nur selten dem Verdacht, er habe es auf nichts anderes als auf die Erschütterung oder Untergrabung dieser Fundamente abgesehen. Bedenken wir endlich die Verstärkung, welche die soeben geschilderten Eindrücke durch die dürftige Vermögenslage wie durch die Berufslosigkeit des Sokrates erfahren mufsten, so werden wir uns wahrlich darüber verwundern dürfen, dafs er selbst und seine absonderliche, allen Geleisen des Herkömmlichen entrückte und dabei vom vollsten Licht der Öffentlichkeit beschienene Wirksamkeit nicht nur viele Jahrzehnte hindurch unangefochten blieb, sondern dafs es ihm auch gelang, viele der begabtesten und zum Teil vornehmsten athenischen Jünglinge (so einen Alkibiades, einen Kritias und dessen Verwandte Platon und Charmides) um sich zu scharen, und dafs dem „bettelhaften Schwätzer“, wie die Komödiendichter ihn nannten, auch der Zutritt zu dem Kreise des an der Spitze des Staates stehenden Perikles nicht verschlossen war. Wir ersehen daraus, wie viel Geist und Genie in der athenischen Gesellschaft galten und wie wenig auf den Höhen derselben Protzenhaftigkeit oder engbrüstige Convenienz zu Hause war. Mit ganz anderen Blicken mufste aber, um von den durch Sokrates persönlich Verletzten zu schweigen, der athenische Durchschnittsmensch auf den sonderbaren Mann blicken, von dem die grofse Menge kaum mehr wufste, als dafs er immerdar verfängliche, an alles Hohe und Heilige rührende Reden im Munde führte, dafs ihn keine Autorität, auch nicht die des von allen anderen umschmeichelten souveränen Demos schreckte, den man im übrigen vom Morgen bis zum Abend in seltsamem Aufzug, Winters und Sommers in demselben zerschlissenen Gewande, „unbeschuht, wie den Schustern zum Trotz“, mit stolzen Mienen, mit stierem Blick umherwandeln sah, und der dem ehrsamen Bürger kaum in einem anderen Licht erscheinen konnte, als in dem eines arbeitsscheuen Tagediebes, der zugleich ein lästerlicher Klügler war. Diesen Eindruck gaben die Komödiendichter wieder, indem sie die stadtbekannte Persönlichkeit mit dem Silensgesicht und mit dem bizarren Gehaben samt seinen

Digitized by Google

Gesellen, dem „tollen Apollodor“ oder dem hageren „halbverstorbenen buchsholzfarbigen“ Chärephon zur Zielscheibe unablässigen Spottes machten.

2. An Anlässen zur Berichtigung dieses Urteils hat es fast vollständig gefehlt. Der Ruf des Sokrates als eines beherzten Kriegers mochte sich, da er keine Führerstelle einnahm, kaum über den Kreis seiner engeren Waffengenossen hinaus verbreiten. Auch in den bürgerlichen Wirren, welche Athen gegen das Ende des Jahrhunderts heimsuchten, hat Sokrates keine Rolle gespielt. Die dreifsig Tyrannen mögen ihn wohl anfänglich auf grund seiner persönlichen Beziehungen zu ihrem Oberhaupte Kritias für einen der Ihrigen gehalten haben. Denn nur so läfst es sich erklären, dafs er mit vier anderen (als Patrouille, wie wir sagen würden) ausgeschickt ward, um einen Gegner der Oligarchen, den Salaminier Leon, in Haft zu nehmen. Allein Sokrates verweigerte die Mitwirkung; denn so freimütig auch die Kritik war, die er allezeit an den wirklichen oder vermeintlichen Gebrechen der Demokratie geübt hatte, er war darum doch keineswegs gewillt, der oligarchischen Schreckensherrschaft seinen Arm zu leihen. Ihm die Gunst des Volkes zu gewinnen, dazu war aber der Vorgang zu geringfügig, wenn er anders in weiteren Kreisen überhaupt bekannt geworden ist. Ein einzigesmal ist Sokrates in eine wichtige politische Action wenigstens für einen Augenblick, aber ohne jeden dauernden Erfolg, verwickelt worden.

Im August des Jahres 406 hatten die Athener nächst den zwei Arginusen genannten Inselchen, die zwischen Lesbos und dem kleinasiatischen Festlande gelegen sind, einen glänzenden Seesieg errungen. Der Triumph ist ihnen jedoch in schmerzlichster Weise vergällt worden. Die Feldherren hatten es versäumt, die auf einer Anzahl von schwerbeschädigten Schiffen befindliche Mannschaft zu retten, beziehentlich die Leichen der unrettbar Verlorenen zu bergen. Ob hierbei ein wirkliches Verschulden der Generale im Spiele war, vermögen wir nicht zu sagen. Zu ihren Ungunsten spricht jedenfalls ihre widerspruchsvolle Verantwortung, die vorerst dahin lautete, der nach der Schlacht wütende Sturm habe die Aufnahme der Schiffbrüchigen verhindert, und die späterhin zwei mit diesem Auftrage betraute Officiere pflichtwidriger Säumnis zieh. Als die Sache zum erstenmal in der Volksversammlung verhandelt ward, hörte man die Verteidigung der Angeklagten ruhig und ohne Voreingenommenheit an und beschlofs das weitere Verfahren von einem vorgängigen Beschlusse der zuständigen Behörde, des Rates der Fünfhundert, abhängig zu machen. Da ereignete sich ein verhängnisvoller Zwischenfall. Das Fest der Apa-

Digitized by Google

turien ward gefeiert, ein jonisches Stammesfest, bei welchem das athenische Volk nach Brüderschaften gegliedert sich zu vereinigen pflegte. Bei diesem Anlafs wurden die im Laufe des Jahres geborenen Kinder den Brüderschaftsgenossen vorgestellt und in die Register eingetragen, Schulknaben erfreuten die Eltern durch die öffentliche Recitation von Gedichten u. s. w.; vor allem den an der Spitze der Brüderschaften stehenden Göttern wurden feierliche Opfer dargebracht. Es war ein Familienfest im eigentlichsten Sinne, unserer Weihnachtsfeier vergleichbar. Hier zählte man die Häupter der Lieben, und jede Lücke, welche der Tod in ihre Reihen gerissen hatte, wurde doppelt schwer empfunden. Mit gesteigerter Schärfe kehrte sich der noch frische Ingrimm des Volkes gegen diejenigen, die wirklich oder vermeintlich daran Schuld trugen, dafs viele Bürger den Tod gefunden hatten, anderen die vom religiösen Empfinden der Alten gar hoch veranschlagte Ehre des Begräbnisses versagt blieb. Wie der Festfreude zum Trotze gingen die Väter und Brüder jener Toten in Trauerkleidern und mit geschorenem Kopf umher und schürten so die leidenschaftliche Erregung der Menge. Unter diesem Eindruck ward die Verhandlung im Rate wieder aufgenommen. Ein von Kallixenos gestellter Antrag wurde zum Beschlufs erhoben. Danach sollte dem Volke vorgeschlagen werden, von jeder weiteren Vernehmung der Generale abzusehen und über ihre Schuld in Bausch und Bogen, wenngleich in geheimer Abstimmung, zu entscheiden. Das Schuldverdict sollte die Hinrichtung der Generale und die Einziehung ihres Vermögens zur Folge haben. Die Volksversammlung selbst nahm den stürmischsten Verlauf, von dem die Annalen der athenischen Geschichte in anderen als in Revolutionszeiten zu berichten wissen. Ob und inwieweit der Antrag des Kallixenos ein geradezu rechtswidriger war, darüber sind die Meinungen der besten Kenner des attischen Staatsrechtes annoch geteilt. Jedenfalls verstiefs er gegen den Geist der Verfassung und ward demgemäfs auch mit einem Einspruch aufgenommen, den Euryptolemos und Genossen dagegen erhoben. Solch eine auf grund der Gesetzwidrigkeits-Klage vorgebrachte Einsprache hatte die Wirkung, dafs eine im Gang befindliche Verhandlung abgebrochen und nicht früher wieder aufgenommen ward, ehe das Gericht über die Triftigkeit des Einspruches entschieden hatte. Ward diese anerkannt, so verfielen Antragsteller und Mitwirkende den schwersten Strafen. Auch in dieser Stunde, in der die Wogen einer bis zum Fanatismus gesteigerten Leidenschaft so hoch gingen, hat sich das versammelte Volk über jenes Rechtsmittel nicht einfach hinweggesetzt. Es kreuzten sich vielmehr die Rufe: „es sei zu arg, dafs man das Volk hindern wolle, seinen Willen zu haben“, und wieder: „es sei zu arg, dafs das Volk

Digitized by Google

den von ihm selbst gegebenen Gesetzen die Achtung versage". Den Ausschlag gab wahrscheinlich das Auftreten eines Mannes, der sich von einer der schiffbrüchigen fünfundzwanzig Trieren mit Müh' und Not auf einem Mehlfaſs ans Land gerettet hatte, und der es als den letzten Wunsch und Auftrag seiner sterbenden Kameraden verkündete, es möge an den Generalen, die tapfere und siegreiche Bürger im Stich gelassen hatten, Vergeltung geübt werden. Euryptolemos ward durch die Drohung, ihn in die Anklage einzubeziehen, bewogen, den erhobenen Einspruch fallen zu lassen. Doch damit war noch nicht jeder Widerstand beseitigt. Die Leitung der Volksversammlung lag in den Händen eines geschäftsführenden Ausschusses, der Prytanen genannten Fünfzig-Männer, die je durch ein Zehntteil des Jahres den Permanenzausschuſs des Rates bildeten. Der Turnus, welcher der Reihe nach die den Rat zusammensetzenden Vertreter der zehn Stämme zu diesem Amte berief, hatte diesmal den Stamm Antiochis getroffen, zu dem Sokrates gehörte. Die Mehrheit des Ausschusses weigerte sich, den Antrag des Kallixenos zur Abstimmung zu bringen. Wieder brach ein Sturm der Entrüstung los, wieder ward der Widerstand durch dieselbe Drohung gebrochen. Sokrates allein (so melden uns seine Jünger Platon und Xenophon) verharrte ungebeugt bei seiner Rechtsüberzeugung.

Nunmehr nahm die Erörterung der Sache ihren regelmäſsigen Verlauf. Die Einschüchterung hatte insoweit ihre Wirkung gethan, daſs die verfassungsmäſsigen Vorfragen im Sinne der vorherrschenden Volksstimmung entschieden wurden; sie genügte nicht, den Rest der Verhandlung zu einem tumultuarischen zu machen. Der Anwalt der Generale Euryptolemos beantragte nicht einen Freispruch, sondern die regelmäſsige Einleitung des Processes, der nach einer stehenden, wenn auch für die Volksversammlung nicht eben rechtsverbindlichen Gepflogenheit (Decret des Kannonos) gegen jeden der Angeklagten gesondert zu führen war; sein Gegner Kallixenos beharrte bei seinem ursprünglichen Antrage. Beider Reden wurden mit Ruhe angehört. Die durch Händeschau erfolgende Abstimmung fiel zu gunsten des Euryptolemos aus. So meldete zum mindesten das mit der Erhebung des Abstimmungsergebnisses betraute Bureau. Allein diese Entscheidung ward angefochten; vielleicht nicht mit Unrecht. Mochte es doch der Mehrzahl der Prytanen, die soeben erst nur einem übermächtigen Drucke gewichen war, an Unbefangenheit der Auffassung gebrechen. Die Händeschau muſste erneut werden, und sie entschied diesmal gegen Euryptolemos. Jetzt schritt man zur letzten und geheimen Abstimmung; man füllte die Urnen mit den Stimmsteinen, die über das Schicksal der Angeklagten zu entscheiden hatten. Es erfolgte die Verurteilung, welche für die

Digitized by Google

sechs in Athen anwesenden Generale den Tod, für die übrigen zwei den Verlust ihres Vermögens bedeutete.

Dem Gewaltact folgte nach athenischem Brauch ein heftiger Rückschlag. Wenige Jahre vergingen, und gegen die Volksverführer ward eine Anklage erhoben, welche sie ins Exil und ihr Haupt Kallixenos schliefslich zum Selbstmord getrieben hat. Ob man sich jetzt des erfolglosen Widerstandes des wunderlichen Kauzes, der Sokrates hiefs, auch aufserhalb des Jüngerkreises erinnert und ihn darob höher schätzen gelernt hat? Das ist möglich, aber wenig wahrscheinlich. Uns aber bietet dieser eine politische Zwischenfall ein zwiefaches Interesse — als Beweis seiner Charakterstärke und als ein Streiflicht, das damit auf seine äufsere Lebensführung fällt. Hätte nicht die sokratische Schule diese Episode im Gedächtnis behalten und rühmender Erwähnung wert erachtet, wir hätten nimmermehr erfahren, dafs ihr Meister dieses einemal Mitglied des Rates gewesen ist und an der Auslosung, die zu diesem Amte führte, teilzunehmen nicht verschmäht hat. Dafs Sokrates nur dieses eine Amt bekleidet hat, müssen wir Platons Versicherung glauben. Allein dieselben Motive, die ihn zur Teilnahme an dieser Auslosung bewogen haben, dürften auch sonst mehrfach wirksam gewesen sein. Mehr als einmal mag er an der Lieblingsbeschäftigung unbemittelter alter Athener teilgenommen und neben den von Freunden beigesteuerten Liebesgaben den bescheidenen Sold des Heliasten (Geschworenen) in Empfang genommen haben. War doch auch der Gerichtssaal eine Stätte, die seinem Drange nach Erkenntnis der „menschlichen Dinge“ einige Nahrung bot. Die Hauptquelle dieser Nahrung waren freilich jene unablässig gepflogenen Unterredungen, die für ihn in erster Reihe ein Behelf der eigenen Gedankenarbeit gewesen sind. Es ist an der Zeit, über Form, Inhalt und Ergebnisse der von Sokrates also gepflogenen Untersuchungen zu berichten.

3. „Zwei Dinge darf man dem Sokrates — so meldet sein Enkelschüler Aristoteles — mit Fug zusprechen: die inductiven Reden und die Feststellung allgemeiner Begriffe.“ Dabei stehen jene Reden im Dienste dieser Begriffsbildung. Das Wort Induction wird hier nämlich in anderem als im modernen Sinne verwendet.. Für uns bedeutet Induction jene Geistesthätigkeit, die aus einer Anzahl von Einzelfällen eine allgemeine Norm des thatsächlichen Geschehens oder thatsächlicher Beschaffenheit entnimmt. Auf inductivem Wege gelangen wir zur Erkenntnis von Gleichmäfsigkeiten des Neben- und des Nacheinander, mögen dies nun letzte oder auch blofs abgeleitete Gesetze sein. Eine richtige Induction lehrt uns, dafs alle Menschen sterblich sind, eine unrichtige, weil nur annähernd vollständige, dafs die Säugetiere ins-

Digitized by Google

gesamt nicht Eier, sondern lebendige Junge zur Welt bringen. Die sokratische Induction geht gleichfalls auf dem Wege der Vergleichung von Einzelinstanzen vor, aber ihr Ziel ist die Ermittelung von begrifflichen, nicht von natürlichen Normen. Sie will vor allem Begriffsbestimmungen oder Definitionen gewinnen. Sie verfährt hierbei in zwiefacher Weise. Einmal durchmustert sie eine Reihe von Instanzen und bemüht sich, ihnen durch Vergleichung gemeinsame Merkmale abzufragen und daraus eine allgemeine Begriffsbestimmung abzuleiten. Ein andermal geht sie von bereits gebildeten und gangbaren Begriffsbestimmungen aus und stellt sich die Aufgabe, zu ermitteln, ob und inwieweit diese Bestimmungen in Wahrheit auf gemeinsamen Merkmalen der von ihnen umfafsten Einzelfälle beruhen, oder ob und inwieweit diese Gemeinsamkeit ein blofser Schein ist, und welcher Veränderung, welcher Erweiterung oder Verengung die Begriffsbestimmung bedarf, damit eine wirkliche Gemeinschaft von Merkmalen ihren Inhalt bilde. Aristoteles unterscheidet diese zwei Abarten der sokratischen Induction, indem er diese Bezeichnung (das griechische Wort bedeutet ein „Hinführen" zu einem Ziele) der ersteren Gattung vorbehält, während er die zweite mit dem Ausdruck Parabel belegt, der ursprünglich ein vergleichendes Nebeneinanderstellen bedeutet. Die platonischen Dialoge, insbesondere jene der ersten oder sokratischen Periode, sind voll von Beispielen dieser Methoden und werden sich uns zu ihrer Beleuchtung überaus dienlich erweisen. Das folgende Beispiel entlehnen wir jedoch einem Gewährsmann, dessen Mangel an Subtilität ihn vor dem Verdachte schützt, derartige Erörterungen selbst hervorgebracht und dem Sokrates geliehen zu haben. Im Kreise der Genossen tauchte einmal — so erzählt Xenophon — die Frage auf, was Gerechtigkeit, was Ungerechtigkeit sei. Sokrates schlägt vor, hier den Anfangsbuchstaben des einen, dort jenen des andern Wortes in den Sand zu schreiben und die Handlungsweisen, die der einen und der anderen Kategorie beigezählt werden, darunter zu setzen. In die zweite dieser Gruppen wird die Lüge, der Betrug, die Gewaltthat u. s. w. gereiht. Nunmehr wird auf Instanzen hingewiesen, die dieser Einreihung widerstreiten. Es zeigt sich vorerst, dafs alle diese Handlungen, wenn sie im Kriege gegen Feinde begangen werden, nicht als Ungerechtigkeit gelten. So ergiebt sich denn eine erste Modification. Die angeführten Handlungsweisen fallen unter die Rubrik der Ungerechtigkeit nur dann, wenn sie gegen Freunde (im weitesten Sinne des Wortes) begangen werden. Doch auch dabei vermag man sich nicht zu beruhigen. Denn wie, wenn der Feldherr den sinkenden Mut seiner Truppen durch die unwahre Meldung von dem Heranrücken verbündeter Streitkräfte zu heben beflissen ist? Wie auch, wenn ein Vater das Heilmittel, welches sein

Digitized by Google

krankes Kind zurückweist, der Speise beimengt, ihm also darreicht, und durch diese Täuschung seine Genesung bewirkt? Wie auch, wenn die Befürchtung, ein von Schwermut befallener Freund könne sich das Leben nehmen, uns veranlafst, ihm die hierzu dienliche Waffe zu entwenden? So erscheint denn eine neue Modification der früheren Bestimmungen geboten. Damit die oben namhaft gemachten Handlungen mit Fug als Unterarten der Ungerechtigkeit gelten können, müssen sie auch in der Absicht, die von ihnen Betroffenen zu schädigen, verübt sein. Diese Untersuchung mündet zwar nicht in eine eigentliche Begriffsbestimmung, wohl aber ist sie ein Classificationsversuch, der die Gewinnung einer solchen vorzubereiten geeignet ist. Sie beschäftigt sich zunächst nur mit der Ermittelung des Umfangs, nicht des Inhalts des fraglichen Begriffes. Allein indem die Beschaffenheit der Unterarten jener Gattung genauer bestimmt ward, war auch der Weg eröffnet, der zu einer schärferen Umgrenzung des Begriffsinhaltes führen konnte. Wie immer die schliefsliche Fassung der Definition lauten mochte, die auf Schädigung von anderen als Kriegsfeinden abzielende Anwendung von List und Gewalt wird nicht darin gefehlt haben.

War demnach Sokrates in erster Reihe Begriffsphilosoph und seine Forschung insoweit dem Allgemeinen zugewandt, so hat er sich doch immer nur behutsam, umsichtig und zögernd vom Einzelnen zum Allgemeinen erhoben. Kein Zug seiner Methode ist besser beglaubigt. Die Scheu vor voreiligen Verallgemeinerungen teilt er ganz und gar mit jenen Forschern, die man in der Neuzeit als die vorzugsweise inductiven bezeichnet. An die baconischen Vorkehrungen gegen unzulässige Generalisationen wird man fortwährend erinnert. Den Stoff zu seinen Verallgemeinerungen aber konnte ihm nichts anderes liefern, als die Vorgänge und die Vorstellungen, die dem Alltagsleben und Alltagsdenken angehören. „Vom Gangbarsten und Zweifellosesten ist Sokrates in seinen Untersuchungen allemal ausgegangen, indem er dies als den sichersten Weg erachtete“ — so sagt Xenophon und stimmt hierin mit Platon aufs genaueste überein. Von Schustern und Schmieden, von Walkern und Köchen, aber auch von Ochsen, Eseln und Pferden strotzten seine Reden. Sie haben dadurch einen Zug zum Hausbackenen erhalten und vielfach den Spott herausgefordert, den er mit lächelndem Gleichmut, mit jenem heiteren Gottvertrauen ertrug, das für ihn gleichbedeutend war mit dem Vertrauen auf den unfehlbaren Sieg der Wahrheit.

Auch hat diese seine Art des Vorgehens sich nicht auf die Begriffsbildung beschränkt. Sind doch Begriffe nichts anderes als Elemente des Urteils. Was Wunder, dafs Sokrates die Klarheit und Sicherheit des Urteils nicht nur auf jenem mittelbaren Wege

gefördert hat, und dafs er endlich derselben Tendenz auch aufserhalb der theoretischen Forschung treu blieb. Gilt es einen Jüngling von unreifem Selbstvertrauen zu heilen und seine Zuversicht, dafs er der Leitung der Staatsgeschäfte gewachsen sei, zu erschüttern, so löst Sokrates den Gesamtbegriff der Staatsgeschäfte in seine Einzelheiten auf und bringt so den vermeintlichen Staatsmann mittelst einer Folge von Fragen und Antworten, die sich auf die verschiedenen Zweige der Staatsleitung beziehen, unmerklich zu der Einsicht, dafs es ihm an den erforderlichen Kenntnissen ganz und gar gebreche. Ein andermal dient genau derselbe methodische Vorgang dem gerade entgegengesetzten Zwecke. Ein innerlich reifer, aber übermäfsig schüchterner junger Mann, der vor dem Auftreten in der Volksversammlung zurückschrickt, wird durch eine Reihe von Fragen zu der Einsicht gebracht, dafs er keinen Grund habe, vor irgend einer der Bevölkerungsschichten, aus denen jene Versammlung sich zusammensetzt, Scheu zu empfinden, und dafs ihm daher vor ihrer Gesamtheit ebenso wenig zu bangen brauche. Soll die Sachkunde als die unerläfsliche Bedingung jeder behördlichen Thätigkeit erwiesen werden, so thut die Frage ihren Dienst, wer denn etwa den Arzt, den Steuermann, den Zimmermann u. s. w. durch das Loos berufen und nicht vielmehr auf grund erprobter Sachkenntnis mit der ihm obliegenden Aufgabe betrauen werde. Das sind vergleichsweise triviale Beispiele der sokratischen Methode. Allein sie bleibt dieselbe auch in Erörterungen von ungemein gesteigerter Schwierigkeit und Verwicklung. Und unermüdet ist die Beharrlichkeit des Meisters, wenn es in den Irrgängen einer weitverzweigten, windungsreichen Untersuchung einem Probleme nachzujagen und mit immer neu sich darbietenden Schwierigkeiten zu ringen gilt, — mag nun das Endergebnis die gelungene Lösung oder auch, wie in so zahlreichen Fällen, das Geständnis sein, dafs das Bemühen ein vergebliches war und die Suche nach dem immer wieder entspringenden Wild ein andermal wieder aufzunehmen sei. Die höchste moralische Forschertugend, unerschöpfliche Geduld, vereinigt sich mit einem der höchsten intellectuellen Vorzüge, der unbedingten Vorurteilslosigkeit. Kein Satz — so etwa dürfen wir die sokratische Gesinnung formulieren — ist so selbstverständlich und gemeingültig, dafs man ihn nicht, sobald ein ernstes Bedenken auftaucht, vom Grund aus neu zu erörtern und auf seine Stichhaltigkeit zu prüfen hätte. Keine Behauptung ist so paradox oder so anstöfsig, dafs man ihr nicht volles und williges Gehör zu schenken und die zu ihren Gunsten sprechenden Gründe emsig aufzuspüren und mit richterlicher Unparteilichkeit zu erwägen hätte. Keine Untersuchung, sie mag so unbequem als möglich sein, darf gemieden, keine Meinung, sie mag so unerwünscht als möglich sein, darf niedergeschrieen, nieder-

Digitized by Google

gehöhnt oder niedergescholten werden. Dem weiten Herzen und dem starken Kopf des athenischen Denkers gelingt es, zwei nahezu unvereinbare Dinge zu vereinigen: den feurigsten Eifer in der Erörterung der höchsten Anliegen des Menschen und die kühlste unentwegte Gelassenheit in der Behandlung eben dieser Fragen. Sein Urteil bleibt unbestochen von Liebe, ungetrübt durch Hafs. Hat er doch überhaupt nur Eines gehafst: eben den „Redehafs“ (Misologie), das grofse Hindernis der unumschränkt freien und unbefangenen Erörterung. „Ein Leben ohne Kreuz- und Querverhör“, ohne unablässige (in der Gestalt der Wechselrede gepflogene) Vernunftforschung, gilt ihm als „nicht lebenswert“.

Von der Form und dem Geiste der sokratischen Gespräche gelangen wir zu ihrem Lehrgehalt. Hier können wir jedoch unseren Lesern einen Umweg nicht ersparen. Von Platon, von Xenophon, von Aristoteles war in den voranstehenden Blättern bereits mehrfach die Rede. Über sie als Jünger, beziehentlich Enkeljünger des Sokrates mufs an späteren Orten gehandelt werden. Als Gewährsmänner der sokratischen Lehre verlangen sie jedoch schon hier eine vorläufige Besprechung. Von Sokrates selbst besitzen wir keine schriftliche Äufserung, aufser etwa vier Verse, die uns nichts lehren würden, auch wenn ihre Echtheit unbedingt feststände. Unsere Kenntnis seiner Lehren ruht durchweg auf fremden Berichten und in weitaus überwiegendem Mafse auf jenen der vorgenannten Männer. In Ansehung der Art und des Geistes seiner Forschung herrscht zwischen diesen drei Hauptzeugen so weitgehende Übereinstimmung, dafs wir die Frage nach dem Grad ihrer Vertrauenswürdigkeit bisher unerörtert lassen konnten. Nunmehr aber heischt sie dringend eine Antwort.

4. Die bei weitem ergiebigste Quelle unserer Kenntnis strömt in Platons Werken. Diese sind insgesamt in Dialogform abgefafst. In allen, bis auf eine Ausnahme, tritt Sokrates als Gesprächsperson, und zwar zumeist als der Führer des Gespräches auf. Diese grofsartige, von dem hervorragendsten Jünger dem Meister dargebrachte Huldigung kann nicht anders als überreich an Aufschlüssen sein. Ein Künstler ersten Ranges, ein Porträtmaler mit Worten, wie es kaum jemals einen zweiten gab, hat Platon das Bild seines ehrwürdigen Freundes in lebensvoller Kraft und Deutlichkeit vor seine Leser hingestellt. An der Treue dieser Darstellung haftet nicht der leiseste Makel. Sie stimmt, wie mit sich selbst, so auch mit allen übrigen Zeugnissen vollständig überein. Von Idealisierung wird man allerdings sprechen dürfen, in demselben Sinne, in welchem diese den Werken grofser Bildniskünstler nicht zu fehlen pflegt. Die wesentlichen Züge sind mächtig herausgearbeitet, manch ein nebensächliches oder gar störendes Zubehör mag vernachlässigt

Digitized by Google

oder in Schatten gestellt sein. Freilich darf man niemals vergessen, dafs Platon auf Vollständigkeit der Schilderung keinerlei Anspruch erhebt, und dafs somit seinem Schweigen über manche Episoden im Leben des Sokrates, über dieses oder jenes Detail seiner Lebensführung oder seiner persönlichen Beziehungen (z. B. zu Archelaos, zu Xenophon u. dgl. m.) nicht die mindeste Beweiskraft innewohnt. Eine ganz andere Bewandtnis hat es jedoch mit dem Lehrgehalt der platonischen Schriften. Da diese das Werk eines Originaldenkers ersten Ranges sind, so müssen sie selbstverständlich mehr bieten als einen blofsen Abklatsch sokratischer Doctrinen. Zu allem Überflusse vernehmen wir von einem, und zwar, wie wir bald erfahren werden, von dem gewichtigsten Zeugen, Aristoteles, dafs eine der Grundlehren Platons, die sogenannte Ideenlehre, dem Sokrates fremd war. Und da eben sie in verschiedenen platonischen Schriften eine mannigfach wechselnde Beleuchtung und mehr als eine, teils durch den eigenen Denkfortschritt, teils durch zeitgenössische Einflüsse bewirkte Umbildung erfährt, Platon jedoch seine Grunddoctrin und fast alle ihre Abarten demselben Sokrates in den Mund legt, so sehen wir sonnenklar, dafs der Dichter-Philosoph hier und anderwärts, wie dies freilich von vornherein zu erwarten stand, schrankenlose Freiheit walten läfst. Inwieweit ihm übrigens ein gewisser Grundstock von Überzeugungen mit Sokrates gemein ist, inwieweit er die Haupt-Theorien seines hochverehrten Lehrers nur in dessen Geiste weitergebildet und ausgestaltet zu haben meinen mochte, und wie er dort, wo er — auf der höchsten Altersstufe angelangt — mit seiner eigenen Vergangenheit bricht und damit auch den ihn mit Sokrates verbindenden Faden abreifst, nunmehr die Person desselben zuerst in den Hintergrund seiner Gespräche treten läfst und schliefslich aus ihrem Rahmen überhaupt verbannt — all das wird sich uns an der Stelle, an der uns Platons Entwickelungsgang beschäftigen wird, deutlich offenbaren.

Weit weniger künstlerische Freiheit, aber darum nicht ebenso viel mehr geschichtliche Treue wohnt den Berichten des Xenophon inne. Dieser, ein tüchtiger Officier und ein keineswegs talentloser Schriftsteller, hat die Mufse seines späteren Mannesalters dazu benützt, in einer Reihe von Schriften ein Bild des Sokrates und seiner Lehren zu entwerfen. Das umfangreichste seiner hierhergehörigen Werke sind die sokratischen Denkwürdigkeiten, die wir dem herrschenden Sprachbrauch gemäfs die Memorabilien nennen werden. Wer mit der Eigenart des Xenophon durch die sonstigen zahlreichen Erzeugnisse seiner vielgeschäftigen Feder vertraut ist, wird an dieses Hauptwerk und an die drei es umrahmenden Nebenwerke — das „Gastmahl“, das Buch von der Hauswirtschaft und die unansehnliche Apologie oder Vertei-

Digitized by Google

digung des Sokrates — mit nicht ungünstigen Erwartungen herantreten. Denn weder die Stärke der speculativen Originalität noch auch die Mächtigkeit des künstlerischen Gestaltungstriebes dürften, so mag man von vornherein vermuten, die Treue dieser Berichte ernstlich geschmälert haben. Dieser günstigen Vormeinung wird jedoch keine ausreichende Bewährung zuteil. Denn zugleich mit jenen Erschwernissen haben Xenophon auch einige der wichtigsten Fördernisse seines Unternehmens gefehlt.

Dafs Xenophons Berichte über sokratische Gespräche nicht überall der Wahrheit entsprechen, dafür liefern sie selbst Beweise von unanfechtbarer Strenge. An der Spitze seines Buches von der Hauswirtschaft erklärt er, der Unterhaltung des Sokrates mit Kritobul als Ohrenzeuge beigewohnt zu haben. Diese Behauptung mufs jedoch auf Erfindung beruhen. Denn im Laufe des Gespräches wird ein Ereignis erwähnt, über welches Xenophon den Sokrates unmöglich sprechen hören konnte. Wir meinen den Tod des jüngeren Kyros, der in der Schlacht bei Kunaxa (401) gefallen ist, und in dessen Lager Xenophon eben damals weilte, während er erst viele Jahre später, lange nach der mittlerweile erfolgten Hinrichtung des Sokrates (399), in die griechische Heimat zurückgekehrt ist. Das also geweckte Mifstrauen erhält ebendort reiche Nahrung; so alsbald durch die eingehende Berücksichtigung persischer Verhältnisse, die dem Jünger so nahe und seinem Meister so fern lag. Hat dieser doch fremde Länder überhaupt niemals besucht und in seinen Mannesjahren, von einer Pilgerfahrt nach Delphi abgesehen, Athen nur verlassen, um seiner Kriegspflicht zu genügen. Auch das liebevolle Eingehen in die Einzelheiten des Feldbaues steht dem eifrigen Landwirt Xenophon gar wohl an, klingt aber nicht wenig befremdlich im Munde des Sokrates, der seinen Fufs nicht ohne Not vor die Thore der Stadt zu setzen pflegte, da ihn die Wiesen und „Bäume (wie ihn Platon sagen läfst) nichts lehren wollen“. So mufs man denn jedenfalls das Wirtschaftsbuch aus der Reihe der streng geschichtlichen Zeugnisse streichen. Vergeblich aber wäre der Versuch, diesem Büchlein und etwa dem „Gastmahl“ eine so weitgehende Sonderstellung einzuräumen, dafs der historische Charakter der Memorabilien daneben gewahrt bliebe. Denn was sollen wir dazu sagen, wenn an einer Stelle des letztgenannten Werkes von kleinasiatischen Völkerschaften — den Mysern und Pisidern — von der Eigentümlichkeit ihrer Wohnsitze und der Art ihrer Kriegsführung in ganz ähnlicher Weise die Rede ist wie in der sogenannten Anabasis, das heifst in jener Schrift, in der Xenophon den Rückzug der Zehntausend, an dem er selbst teilnahm, schildert und hierbei auch auf jene ihm durch persönliche Anschauung wohlbekannten Völkerschaften zu sprechen kommt. Auch hier ist der Sach-

Digitized by Google

verhalt demnach ein sonnenklarer. Es ist Xenophon selbst, der durch den Mund des Sokrates zu uns redet. Dürfen wir aus derartigen Vorkommnissen den Schlufs ziehen, dafs die Verwendung des Sokrates bei unserem Autor überhaupt nur ein Behelf künstlerischer Darstellung ist, dafs diese Gespräche durchweg fictiver Art sind oder gar, dafs ihr Verfasser sie in keinem andern Licht angesehen wissen wollte? Derartige Behauptungen sind in neuerer Zeit aufgestellt worden; sie scheinen uns jedoch der Überzeugungskraft zu entbehren. Zumal die Annahme, Xenophon erhebe gar nicht den Anspruch, in seinen sokratischen Schriften Thatsächliches mitzuteilen, steht mit der Aufgabe, die er sich vornehmlich in den Memorabilien stellt, in schreiendem Widerspruch. Verkündet er doch daselbst seine Absicht, die gegen Sokrates im Gerichtssaal erhobenen Anklagen (wahrscheinlich auch im Hinblick auf deren nachträgliche litterarische Ausführung durch den Rhetor Polykrates) zu widerlegen. Auch bedient er sich hierbei nicht ausschliefslich der Gesprächsform, sondern weist auch erzählend und berichtigend auf die Lebensgewohnheiten des Sokrates und auf einzelne Vorfallenheiten hin. Ebenso erklärt er, die Mitteilungen anderer Jünger in wesentlichen Punkten ergänzen zu wollen. Dies alles wäre sinnlos, wenn er zugleich die dort von ihm wiedergegebenen Unterhaltungen als blofse Fictionen betrachtet wissen wollte. „Wahrheit und Dichtung" — so hat man treffend den Inhalt jener Gespräche genannt. Denn wie unwahrscheinlich andererseits, dafs Xenophon nur erdichtet und gar nicht berichtet, dafs er seine nicht eben mächtige Einbildungskraft über die Mafsen angestrengt, die Schätze seiner Erinnerung hingegen ganz und gar nicht verwertet hat! Auch sprechen gar deutliche Anzeichen dafür, dafs keineswegs alle Gedanken, alle Wendungen und Formeln, die in jenen Darlegungen begegnen, dem Boden seines eigenen vergleichsweise dürftigen und gemeinplätzlichen Geistes entsprossen sind. Neben Ausführungen von fast unerträglicher Breite stehen Sätze von nahezu bis zur Unverständlichkeit zusammengeschrumpfter Kürze, neben Äufserungen von abschreckender Trivialität solche von schärfster, man möchte sagen, von stechender Originalität und Paradoxie. Auch an solchen Gesprächen fehlt es nicht, die jedes rechten Abschlusses ermangeln und uns zu der Annahme drängen, dafs der Berichterstatter dasjenige, worauf ihr Absehen gerichtet ist, ihre eigentliche Spitze, übersehen oder vielmehr nicht verstanden hat.

Doch wie sollen wir hier die Grenzlinie zwischen dem Echten und dem Unechten mit mindestens annähernder Sicherheit ziehen? Dieser Frage ist man erst in jüngster Zeit nahe getreten und sie hat, wie wir meinen, eine grundsätzlich richtige Beantwortung gefunden. Will man nicht subjectiver Willkür, vor allem der Vorliebe oder Abneigung

Digitized by Google

für und gegen einzelne Züge des xenophontischen Bildes ein verhängnisvolles Übergewicht einräumen, will man dem Sokrates geben, was des Sokrates, und dem Xenophon, was des Xenophon ist, so thut es unbedingt not, nach gegenständlichen Mafsstäben der Beurteilung zu suchen. Und man wird diese Suche nicht vergeblich anstellen. Es stehen uns einerseits die zahlreichen übrigen Schriften Xenophons zu gebote, aus denen wir eine deutliche Vorstellung von seiner persönlichen Eigenart gewinnen können, ja diese in nicht geringem Mafse aus seinen Lebensumständen gleichsam hervorwachsen sehen, und andererseits verfügen wir über nicht eben zahlreiche, aber völlig zuverlässige Angaben in betreff des Inhalts der sokratischen Lehre. Beide Kriterien bedürfen einer ungemein sorgsam abwägenden Handhabung.

Diese Untersuchung in allen Einzelheiten vor den Augen des Lesers zu vollführen, würde dem Plane dieses Werkes widerstreiten. Das Ergebnis des ersten Teiles derselben wird ein späterer Abschnitt verkörpern, welcher der Betrachtung des Lebensganges und der Schriftstellerei Xenophons gewidmet sein wird. Den zweiten der hier anzuwendenden Mafsstäbe liefern uns vornehmlich die zwar knappen, aber unbedingt verläfslichen Zeugnisse des Aristoteles. In ihm steht ein Gewährsmann vor uns, der die reichste Sachkunde mit voller Urteilsschärfe vereinigt, der jener grofsen historischen Erscheinung nahe genug stand, um über sie aufs genaueste unterrichtet zu sein, und zugleich fern genug, um ihrem persönlichen Zauber entrückt, um gegen jede Anwandlung von Heroencultus gefeit zu sein, dessen Darstellung endlich weder eine apologetische noch eine künstlerisch verklärende, sondern eine schlicht und streng sachliche ist. Allerdings können wir auch aus dieser Quelle nicht ohne Anwendung mancher Vorsicht schöpfen. Denn mitunter läfst uns der Wortlaut seiner Äufserungen nicht mit völliger Sicherheit erkennen, ob Aristoteles den historischen Sokrates oder die platonische Gesprächsfigur dieses Namens im Auge hat. Ferner erwähnt er Einzelheiten der sokratischen Lehre nur gelegentlich, zumeist in der Absicht, sich mit ihr auseinanderzusetzen, und darum vielleicht mit einseitiger Betonung der Blöfsen, die sie der Kritik darbot. Dennoch ist es möglich, zumal wenn wir der soeben namhaft gemachten Fehlerquellen unablässig eingedenk bleiben, diesen Zeugnissen einen ungemein wertvollen Ertrag zu entlocken. Ihrer Unvollständigkeit dürfen wir freilich niemals vergessen. Denn eben von dem, was für den inmitten der sokratischen Schulen stehenden und einem bedeutenden Zweig derselben angehörenden Aristoteles das Selbstverständlichste und zugleich das kritisch Unanfechtbarste war, hat er zu sprechen am wenigsten Anlafs. Für den Urgrund der allen Abschattungen der sokratischen Richtung gemeinsamen Züge, des eigentlichen Lebensnervs

Digitized by Google

derselben, thut es aber auch nicht not, nach ausdrücklichen „urkundlichen Zeugnissen“ zu suchen. Von der gewaltigen Ursache so grofser Wirkungen geben uns diese selber Kunde. Von der Herrlichkeit des Paradieses wufsten die Flüsse zu erzählen, die ihm entströmt sind, um sich über alle Lande zu ergiefsen.

Viertes Capitel.

Die sokratische Lehre.

Niemand fehlt freiwillig — diese drei Worte umschliefsen den Kern des Sokratismus. Sie bilden den Stamm, den es nach abwärts in seine Wurzel, nach aufwärts in seine Verzweigungen zu verfolgen gilt. Das Sätzchen bildet den bündigen Ausdruck der Überzeugung, dafs jede moralische Verfehlung im Intellect entspringt und auf einer Irrung des Verstandes beruht. Mit anderen Worten: wer das Richtige weifs, der vollbringt es; Mangel an Einsicht ist die eine und einzige Quelle auch jedes moralischen Gebrechens.

Angesichts dieser Lehre begreifen wir sofort, wie Sokrates dazu gelangen mufste, auf die Klärung der Begriffe einen unermefslichen Wert zu legen. Schwieriger ist es einzusehen, wie diese grenzenlose Hochschätzung des Intellectes und seiner ausschlaggebenden Bedeutung für die gesamte Lebensführung im Geiste des Sokrates erwachsen konnte. An die Stelle verschwommener Vorstellungen und dunkler Ahnungen scharf umrissene Begriffe und helle Einsichten zu setzen, dieses Streben bildet allerdings einen Grundzug jenes ganzen Zeitalters, das wir in früheren Abschnitten als das Zeitalter der Aufklärung zu schildern unternommen haben. Auch das eifrige Ringen nach Ausbildung des Intellects, nach Verwendung desselben zur Klärung der grofsen Fragen des öffentlichen wie des individuellen Lebens, das Trachten, selbsterworbene Erkenntnis an die Stelle blofser Überlieferung, lichtes Denken an die Stelle blinden Glaubens zu setzen — all diese Tendenzen sind uns bereits vielfach und in scharfer Ausprägung begegnet. Nicht minder hatten wir von Einseitigkeiten zu berichten, zu denen die neue Denkweise verleitet hat; so von der Neigung zu ungeschichtlich rationalisierender Auffassung der menschlichen Vergangenheit, zumal der Anfänge der Cultur, des Ursprungs von Staat, Sprache und Gesellschaft. Den Gipfel alles dessen aber, was wir den Intellectualismus des Zeitalters genannt haben, bezeichnet die Lehre des Sokrates. Bis dahin

Digitized by Google

glaubte man, daſs nicht der Intellect allein, daſs auch der Wille der Schulung bedürfe, die durch Lohn und Strafe, durch Übung und Gewöhnung erzielt wird. Man denke an das, was wir über die in jener Epoche gangbaren Erziehungstheorien zu melden hatten. Sokrates urteilt so, als ob, um mit Aristoteles zu sprechen, der vernunftlose Teil der Seele ganz und gar nicht vorhanden wäre. Alles Handeln wird vom Intellect bestimmt. Und dieser ist allmächtig. Etwas als das Richtige erkennen und dieser Erkenntnis nicht gehorchen, eine Handlungsweise für die unrichtige halten und den zu ihr führenden Trieben dennoch unterthan werden, das ist nach Sokrates nicht etwa bloſs ein bedauerlicher oder ein verhängnisvoller, es ist ein geradezu unmöglicher Vorgang. Er bekämpft nicht, er verurteilt nicht, sondern er leugnet das, was der damalige Sprachgebrauch „den Lüsten unterliegen" nannte, und was der römische Dichter in die typischen Worte gekleidet hat: *video meliora proboque, Deteriora sequor* (Besseres seh' und billige ich, dem Schlechteren folg' ich).

Nichts ist leichter, als die Einseitigkeit dieses Standpunktes zu erkennen und als solche zu verwerfen. Von ungleich gröſserem Belang ist es, das Element von Wahrheit, das in dieser Übertreibung enthalten ist, ganz und voll anzuerkennen und sich davon Rechenschaft zu geben, wie Sokrates dazu kam, einen hochwichtigen Bruchteil der Wahrheit für das Ganze zu halten, und welchen Dienst er — der gröſsten einer unter den „groſsen Einäugigen" — der Menschheit dadurch erwiesen hat, daſs er diesen vernachlässigten Teil der Wahrheit in die grellste Beleuchtung rückte.

Obgleich der Seelenzustand, dessen Möglichkeit Sokrates bestritt, in Wahrheit ohne Zweifel vorkommt, so ist doch sein Vorkommen ein weit selteneres, als die gemeine Ansicht voraussezt. Was den Leidenschaften unterliegt, sind oftmals nicht Gesinnungen oder Überzeugungen, sondern ein bloſses Scheinbild von solchen. Und Unklarheit des Denkens, Verwirrung der Begriffe, Unkenntnis der Gründe sowohl als des vollen Umfangs oder des wesentlichen Inhalts der Vorschriften, die man im allgemeinen und in vager Weise anerkennt, diese und andere intellectuelle Gebrechen haben an dem Zwiespalt zwischen Grundsätzen und Handlungen, der den schlimmsten Fluch des Lebens bildet, einen gewaltigen Anteil. Wo diese intellectuellen Gebrechen den Mangel einer streng einheitlichen Gesinnung nicht geradezu erzeugen, sind sie es doch, die seine Fortdauer bedingen, die es bewirken, daſs das Widerspruchvollste in derselben Brust friedlich nebeneinander wohnen kann. Diese Unklarheit und Unsicherheit ist es, die den Charakter brüchig macht, die seine Widerstandskraft lähmt, unlauteren Begehrungen einen leichten Sieg verschafft und gar oft den falschen Schein hervorruft, als

ob die Stärke des Angriffs und nicht vielmehr die Schwäche des Widerstandes jenen Sieg verschuldet hätte. Führt solche Verworrenheit des Denkens doch sogar zur gleichzeitigen Anerkennung einander widersprechender oberster Maſsstäbe der Beurteilung — eine Seelenverfassung, die man kaum besser kennzeichnen kann, als ein französischer Lustspieldichter unserer Tage es gethan hat, indem er einer seiner Personen die Worte in den Mund legt: „Von welcher Moral sprechen Sie? Es giebt deren sechsunddreissig. Es giebt eine sociale Moral, welche nicht die politische Moral ist, die wieder nichts mit der religiösen Moral zu thun hat, die ihrerseits wieder nichts gemein hat mit der geschäftlichen Moral u. s. w. u. s. w."

Daſs die Richtigkeit der Einsicht die Richtigkeit des Handelns verbürge, dieser Satz besitzt trotz alledem eine äusserst eingeschränkte Geltung. Es kann von dieser ernstlich nur dort die Rede sein, wo der Zweck des Handelns fest und nur die Wahl der Mittel in Frage steht. Das gilt vor allem dort, wo der Zweck durch das zweifellose Selbstinteresse des Handelnden gesetzt ist. Der Landmann, der sein Feld bestellt, der Steuermann, der das Ruder lenkt, der Handwerker in seiner Werkstatt — sie wollen in der ungeheuren Mehrzahl der Fälle nichts Anderes und können nichts Anderes wollen, als die ihnen obliegende Aufgabe so gut als möglich erfüllen. Ihr Erfolg oder Miſserfolg wird in hervorragendstem Maſse durch den Grad ihrer Einsicht oder Sachkenntnis bedingt. In diesem Bereiche gilt daher (wenigstens annähernd) jener oberste Grundsatz der sokratischen Lehre. Und nichts hat Sokrates in nachhaltigeres Erstaunen versetzt, als die immer und immer wieder sich ihm aufdrängende Wahrnehmung, daſs die Menschen in den untergeordneten Zweigen der Lebensführung klare Einsicht in das Verhältnis von Zwecken und Mitteln teils besitzen, teils unablässig erstreben, während bei ihren obersten Anliegen, bei all dem, wovon ihr Heil und Unheil im höchsten Maſse bedingt ist, nichts Ähnliches stattfindet. Dieser Contrast hat auf ihn den stärksten Eindruck gemacht und seinem Denken die entscheidende Richtung gegeben. Wie in den Künsten des Handwerks, wie in allen Berufszweigen die Stümperei und der sie begleitende Miſserfolg überall dort zurückweicht, wo geistige Klarheit sich verbreitet, so erwartet er den gleichen Fortschritt, sobald die persönliche Lebensführung und sobald die Leitung der Gesamtheit von heller Einsicht erleuchtet, von unzweideutigen Verhaltungsregeln beherrscht sein wird, die nichts Anderes sein können als ein System der zur Erreichung der obersten Zwecke dienlichen Mittel.

„Niemand fehlt freiwillig!" In diesem Ausspruch liegt somit zweierlei beschlossen. Erstens die Überzeugung, daſs die Unzahl that-

Digitized by Google

sächlich vorkommender Verfehlungen nur der völlig unzureichenden Ausbildung des Verstandes entspringe. Und zweitens die andere, die der ersten zu Grunde liegende und sie bedingende Überzeugung, dafs nur über die Mittel, ganz und gar nicht über die Zwecke des Handelns, Uneinigkeit unter den Menschen bestehe. Jeder ohne Ausnahme wolle das Gute. Nicht darin unterscheiden sich die einen von den anderen, sondern einzig und allein in dem Mafs ihrer Fähigkeit, dieses allgemeine Ziel des Strebens zu verwirklichen, ein Unterschied, der durchaus von dem Grad ihrer Verstandesbildung abhängt.

Die soeben erzielte Lösung stellt uns vor eine neue Rätselfrage. Worauf beruht dieser Moral-Optimismus unseres Weisen? Wie ist sein Glaube entstanden, dafs eine moralische Verfehlung jedesmal aus Irrtum und niemals aus übler Gesinnung erwachse? Die nächste Antwort lautet also. Es gilt ihm als zweifellos, dafs moralische Güte und Glückseligkeit, dafs moralische Schlechtigkeit und Unseligkeit untrennbar miteinander verbunden seien, dafs somit nur ein an Verblendung grenzender Wahn die letztere wählen, auf die erstere verzichten könne. Mit leichter Umbildung eines Verses des Lustspieldichters Epicharm liebte man es in den sokratischen Kreisen den Ausspruch anzuführen: „Keiner ist freiwillig elend, keiner wider Willen froh.“ Und dabei schillert das griechische Wort, das wir durch „elend“ wiedergeben, ganz ebenso wie dieses selbst zwischen den zwei Bedeutungen, die etwa „ein elender Schelm“ und ein „elendes Dasein“ zum Ausdruck bringen. Diese und verwandte Zweideutigkeiten der Sprache verliehen jenem optimistischen Glauben den Schein einer Selbstverständlichkeit, die ihm in Wahrheit sicherlich abgeht. Vor allem ist hier einer Wortverbindung zu gedenken, deren Doppelsinn ganz besonders dazu angethan war, diesen Schein zu erzeugen. „Recht thun“ und „sich wohl befinden“, beides ist in *eū prāttein* („wohl thun“, englisch *to do well*) enthalten. Nicht nur das unmittelbare Zusammenfallen des „gut Handelns“ und des „sich gut Befindens“ ward also dem wenig geübten Denken vorgetäuscht; auch die Unterscheidung zwischen einem Thun, das darum „gut“ ist, weil es die Zwecke des Handelnden fördert, und einem Thun, dessen „Güte“ in seiner Eignung zur Förderung der gesellschaftlichen Zwecke liegt, ist vielfach verwischt worden. Gleichwie wir von „schlechter“ Gesinnung, aber nicht minder von „schlechten“ Werkzeugen oder auch von „schlechtem“ Schlafe sprechen, so fehlt es im Griechischen nicht an Worten des Tadels, die einmal einen untauglichen Gebrauchsgegenstand, ein andermal eine dem Gedeihen der Gesamtheit abträgliche Willensrichtung und wieder ein andermal ein Object bezeichnen, das sich in einer seinem eigenen Gedeihen nicht entsprechenden Verfassung befindet. So dient zur Begründung jenes sokratischen Urgedankens: „Niemand fehlt frei-

Digitized by Google

willig“ an zahlreichen platonischen Stellen der einfache Hinweis darauf, dafs niemand das Schlechte oder Schädliche wähle, wobei die soeben von uns hervorgehobenen Unterscheidungen vollständig vernachlässigt werden.

Allein die durch die unvermeidliche Breite dieser Erörterung geweckte Ungeduld mancher Leser ruft uns ohne Zweifel bereits das entgegen, was wir ihnen zu sagen im Begriffe stehen. So unerläfslich es nämlich sein mochte, auf diese dem lockeren Gebrauch der Sprache entstammenden Irrungen zu verweisen, es ist damit sicherlich nur ein Nebenpunkt, nicht die Hauptsache getroffen. Nicht dem Doppelsinn von Worten, nicht dem Mangel an scharfen Begriffsunterscheidungen pflegt eine neue, mächtige und fruchtbare Lebensansicht zu entkeimen. Wenn Sokrates Tugend und Glückseligkeit für identisch hielt, so that er dies gewifs vor allem darum, weil er selber so und nicht anders empfunden hat. Nicht die Sprache seines Volkes, sondern die Stimme seines eigenen Innern ist es, die uns hier entgegentönt!

2. Kleanthes, das zweite Schulhaupt der Stoa, hat in seinem Buche „über die Lust“ als einen oft wiederholten Ausspruch des Sokrates den Satz angeführt, dafs „derselbe Mensch gerecht und glückselig ist“. Und in fast wörtlicher Übereinstimmung damit lesen wir in einer leider nur bruchstückweise erhaltenen Elegie, die Aristoteles auf den Tod eines frühverstorbenen Studiengenossen, des Kypriers Eudemos, gedichtet hat, die folgenden Verse:

So durch Lehre als That, hat den Beweis er erbracht,
Daß glückselig zugleich und gut der Mensch ist, und keiner
Eins von dem andern getrennt je zu gewinnen vermag.

Es ist hier von einem Manne die Rede, der jene Lehre „als der einzige oder erste unter den Sterblichen“ verkündet habe, dem überdies Eudemos, sobald er nach Athen gekommen war, „von hehrer Freundschaft“ (das heifst, von Pietät) getrieben, einen Altar errichtet und somit Heroen-Verehrung gewidmet hat (vgl. I 136) und in dem die unbefangene Erwägung nicht mit manchen Alten und Neueren den zur Zeit, da Eudemos starb (353), noch am Leben befindlichen Platon, sondern einzig und allein dessen Meister Sokrates erkennen kann. Doch wenig ist hier an einem Zeugnis mehr oder weniger gelegen. Die Identificierung der Trefflichkeit oder Tugend mit der Glückseligkeit oder *Eudämonie* ist das gemeinsame Eigentum aller sokratischen Schulen, so mannigfache Gestaltungen diese Grundlehre auch von ihren Händen empfangen mochte. Galt die Lehre ihrem Urheber als selbstverständlich, oder nahezu selbstverständlich, so schien sie dem schärfer nachprüfenden Auge der Jünger vielfach eines Beweises bedürftig. Und der gröfste unter den Sokrates-Schülern, Platon, hat sich in dem gewaltigsten seiner Werke,

Digitized by Google

im „Staate“, mit dem Aufgebot seiner ganzen Denkkraft um den Erweis der These bemüht: Der Gerechte ist als Gerechter und vermöge seiner Gerechtigkeit zugleich glückselig.

Verweilen wir, ehe wir weiterschreiten, einen Augenblick bei den Antrieben, die Sokrates zu dieser Lehre führten und ihn dazu drängten, sie mit all der Macht seines starken Geistes einzuschärfen und zu verkünden. Die psychischen Grundthatsachen, die hierbei in Frage kommen, sind ohne Zweifel diese. Sokrates besafs ein Ideal der Lebensführung — ein Ideal der Besonnenheit, der Gerechtigkeit, der Unerschrockenheit und Unabhängigkeit. Er fühlte sich beglückt, weil und insoweit er demselben nachlebte. Er blickte um sich. Er fand auch bei anderen Lebens-Ideale, aber zugleich Lauheit, Halbheit, Zwiespältigkeit des Sinnes, den Mangel strenger Folgerichtigkeit, und als die Wirkungen dieser Ursachen vielfaches Abirren vom eingeschlagenen Wege, hohe Geistesgaben und mächtige Triebkräfte, die sicherer Führung entbehrten, die verschwendet, zersplittert und mifsbraucht wurden und jene, die sie besafsen, nicht zu innerer Harmonie, zu stetigem Frieden gelangen liefsen. Solch ein Spielball launenhafter Impulse zu sein galt ihm als ein des freien Mannes unwürdiger, als ein „sklavenartiger“ Zustand. So schilt Alkibiades, der glänzendste Vertreter jenes Typus, in Platons „Gastmahl“ sich selbst. So erscheine er sich Sokrates gegenüber, wenn er mit klopfendem Herzen und unter Thränen seine Belehrung empfange, in jener tiefsten Bewegung des Gemütes, wie sie kein anderer, selbst nicht ein so glanzvoller Redner, wie sein Oheim Perikles, in ihm zu erzeugen vermöge. Und desgleichen schreibt Sokrates bei Xenophon denjenigen einen „sklavenartigen“ Sinn zu, die infolge mangelhaften Wissens über „das Gute, Schöne und Gerechte“ in ihrem Handeln ebenso umhertappen und hin- und herschwanken wie ein des Weges unkundiger Wanderer oder ein stümperhafter, dieselbe Aufgabe bald so, bald anders lösender Rechner. Was Sokrates in dem Wesen auch seiner bedeutendsten Zeitgenossen schmerzlich vermifste, das war die innere Übereinstimmung und Geschlossenheit des Sinnes, die Beherrschung des ganzen Menschen durch einen einheitlichen, jeder Zwiespältigkeit entbehrenden Willen. Wir haben ihn den gröfsten Vorkämpfer der Aufklärung genannt; er war zugleich derjenige, der die unvermeidlichen Gebrechen eines kritischen oder Aufklärungs-Zeitalters am schärfsten erkannt, am nachhaltigsten empfunden hat. Der alte Glaube war unterwühlt; die überkommenen Mafsstäbe des Verhaltens standen äufserlich aufrecht, aber die innere Kraft war ihnen entflohen; in den Seelen waltete Unfrieden, verwüstende Zwietracht. Jene Zerrissenheit, die noch heute aus den Dramen des Euripides zu uns spricht, mufste in tieferen Naturen den Drang nach einer neuen Lebensansicht wecken,

Digitized by Google

die über die Menschen eine ebenso ungeteilte Herrschaft üben sollte, wie es vordem die Religion gethan hatte. Sokrates war der Stifter dieser neuen Lebensansicht. Nicht dafs seine Ideale in vielen Punkten wesentlich andere gewesen wären, als die herkömmlichen seines Volkes. Einschneidende Kritik an denselben hat nur an wenigen Stellen er selbst geübt (vor allem in Ansehung der staatlichen Einrichtungen), an allen hat er sie vorbereitet. Das Pathos seines Lebens bestand in dem Drängen auf Beseitigung jedes das Gemütsleben spaltenden Zwistes. Er hat, wie Kleanthes an der oben angeführten Stelle berichtet, „demjenigen als einem Ruchlosen geflucht, der zuerst das Gerechte vom Nützlichen getrennt" und damit (so dürfen wir hinzufügen) ein zwiefaches Mafs und Gewicht in die Seelen gelegt hat. Nicht hier ein Moral-Ideal, gut genug, um in Feiertagsstimmungen dafür zu schwärmen, dort ein ihm schnurstracks zuwider laufendes Glücks-Ideal, schlecht genug, um in Werktagsstimmungen dafür zu leben. Nicht hier ein Götterbild, vor dem man das Knie beugt, dort ein Götzenbild, dem man seinen Arm weiht. Nicht hier die einmütige Verurteilung eines eidbrüchigen und blutbefleckten Usurpators, wie Archelaos von Macedonien einer war, und hart daneben das nicht minder einmütige, bewundernde und neiderfüllte Aufblicken zu desselben Mannes Glück und Gröfse (vgl. Platons „Gorgias"). Ist es Sokrates auch unmittelbar und in überwiegendem Mafse darum zu thun, einer schon vorhandenen Lebensordnung volle Geltung zu verschaffen und ihre Anerkennung auf unerschütterliche Grundlagen zu stellen, so eröffnet er doch zugleich die Bahn, auf der man zu einem Umbau jener Lebensordnung selbst gelangen mufste. Denn der Satz: „Tugend ist Glückseligkeit" gestattete gar bald seine Umkehrung zu dem Satze: „Glückseligkeit ist Tugend". Der Eudämonismus, der sich zunächst vorzugsweise, wenn auch nicht ausschliefslich, in der Begründung herkömmlicher Vorschriften bethätigte, mufste unfehlbar zu einer kritischen Durchmusterung auch des gesamten Inhalts dieser Vorschriften führen. Der Weg war freigemacht für eine grundstürzende Umgestaltung moralischer, socialer und politischer Lehren.

Doch davon und von den bei Sokrates selbst erkennbaren Ansätzen hierzu ein wenig später. Vorerst gilt es die sokratische Grundlehre in ihre Consequenzen zu verfolgen. Hier mag Xenophon zu Worte kommen. Eine jener Ausführungen, die viel zu gehaltreich sind, als dafs wir in ihnen ein Erzeugnis des xenophontischen Geistes erblicken dürften, lautet also: „Weisheit und Tugend" — zunächst wird freilich nur eine Abart derselben genannt, nachträglich aber durch die Hinzufügung der übrigen Abarten ergänzt — „Weisheit und Tugend unterschied er nicht, sondern er sah das Merkmal beider darin, dafs jemand das Schöne und Gute erkenne und übe und desgleichen das Häfsliche (oder Schimpf-

Digitized by Google

liche) kenne und meide. Fragte man aber weiter danach, ob er denn jene, die das, was man thun soll, erkennen, aber das Gegenteil davon vollbringen, für weise und tüchtig halte, so antwortete er: um nichts mehr dafür, als für unweise und untüchtig." Mit anderen Worten: er erklärte den Widerspruch zwischen Erkennen und Handeln für ein Ding der Unmöglichkeit und leitete daraus die Folgerung ab, dafs alle moralische Trefflichkeit einzig und allein Weisheit sei. Durch ihre Anwendung auf die verschiedenen Lebensgebiete erscheine die Tugend als eine vielfache; in Wahrheit sei sie einheitlich, weil identisch mit der Einsicht oder Weisheit. Als Weisheit sei sie lehrbar und — wohl darum, weil eine so wichtige Belehrung niemals mehr dem Geist entschwindet — auch unverlierbar. Hier haben wir platonische Äufserungen mit den xenophontischen verwoben und damit das Grundgerüste der sokratischen Tugendlehre vor dem Leser aufgerichtet.

Das Grundgerüste, aber freilich keinen ausgeführten Bau. Denn wie weit Sokrates über die Grundzüge seiner Lehre hinaus zu Detailausführungen vorgeschritten ist, das werden wir schwerlich jemals mit voller Sicherheit und Genauigkeit zu sagen wissen. Zweierlei müssen wir hier unterscheiden: den positiven Inhalt seiner Moral-Lehre und ihre Begründung. Fassen wir die letztere zuerst ins Auge.

3. Die psychische Wurzel seiner Überzeugung von dem, was wir das Allgenügen des Intellectes nennen könnten, haben wir bereits kennen gelernt. Es war dies ohne Zweifel das Erfülltsein von den eigenen Idealen, die ihn ein Abweichen von diesen nur als Folge intellectuellen Irrtums begreifen liefsen. Aber ein anderes ist die psychologische, ein anderes die logische Begründung einer Theorie. Ihm, der beweisen und nicht declamieren wollte, ihm, der allerwärts „vom Gangbarsten und Zweifellosesten" auszugehen beflissen war, konnte es nicht genügen, sich auf sein eigenes Empfinden zu berufen. Er strebte nach einer möglichst objectiven Begründung, und erleichtert ward ihm diese durch einen Mangel der damaligen Denkart, durch das Fehlen einer strengen Unterscheidung zwischen dem, was wir Individual-Moral und was wir Social-Moral nennen. Auf dem ersteren Gebiete hat die sokratische Moralbegründung ihren eigentlichen Ursprung. Jedermann will sein eigenes Wohl. Und widerspricht sein Handeln diesem Zwecke, ohne entweder einem als höherstehend anerkannten Zwecke oder auch der Verblendung der Leidenschaft dienstbar zu werden, so ist mangelhaftes Wissen (oder, wie wir hinzufügen dürfen, mangelhaftes Geschick in der Anwendung des Wissens) an diesem Widerspruche schuld. Diese einfache Erwägung scheint den Ausgangspunkt der sokratischen Theorie, soweit sie eben eine auf Verstandesgründen ruhende Theorie war, ge-

Digitized by Google

bildet zu haben. Zahllose, den Handelnden selbst schädigende Verkehrtheiten der Lebensführung liefsen sich unschwer als Irrtümer, als Abirrungen von einem Ziele betrachten, welches niemand mit klarem Bewufstsein als solches zu verwerfen bereit ist. Da lag es nahe, auch die Verfehlungen gegen die Social-Moral in gleicher Weise anzusehen. Dieser Gleichstellung diente der Versuch des Nachweises, dafs antisociales Handeln das Interesse des Handelnden selbst schädigt. Von derartigen Erörterungen sind die Memorabilien Xenophons angefüllt. Man soll die Freundschaft pflegen, weil ein Freund das nützlichste Besitztum ist. Man soll die Unverträglichkeit unter Verwandten meiden, weil es thöricht sei, das, was die Natur uns zum Nutzen verliehen hat, zum Schaden zu gebrauchen. Man soll den Gesetzen gehorchen, weil solcher Gehorsam uns selbst den gröfsten Nutzen bringt, u. s. w. u. s. w. Dafs nicht nur die mit unerquicklichster Breite vorgetragenen Detailausführungen, sondern dass auch ihr Grundgedanke unsokratisch sei, möchten wir nicht mit manchen Neueren zu behaupten wagen. Wenn man alles Derartige für des Sokrates unwürdig erklärt, so übersieht man manche Unterscheidungen, die man auf diesem Gebiete nicht ungestraft vernachlässigt; man übersieht auch, was noch mehr bedeutet, die aus der Grundtendenz des Sokratismus fliefsenden Folgerungen. Das leidenschaftliche Verlangen, die menschlichen Angelegenheiten dem Hin- und Herwogen eines widerspruchsvollen Wollens, dem Ungefähr des Meinens und Wähnens zu entziehen, die höchsten Anliegen des Menschen auf eine unantastbare Grundlage zu stellen, konnte kaum umhin, derartige Beweisführungen hervorzurufen. Galt es doch das: „So soll es sein“ auf ein: „So ist es“ zurückzuführen, an die Stelle des unmittelbar keinem Erweis zugänglichen Imperativs der Gebote den Indicativ frag- und zweifelloser menschlicher Interessen zu setzen. Da mufste gar vieles vor dem Verstande gerechtfertigt werden, was dem Empfinden einer wohlgeschaffenen und wohlgebildeten Seele als einer Rechtfertigung ganz und gar nicht bedürftig gilt. Das Mifsbehagen, welches diese Darlegungen im Geiste des modernen Lesers zurücklassen, beruht zum Teil auf der trivialen, das Selbstverständlichste weit ausspinnenden Art Xenophons, zum Teil aber auch auf den soeben angedeuteten Gründen. Man empfängt überdies den Eindruck, dafs diese Ermahnungen mit ihrem Hinweis auf weit entfernte Vorteile, die durch starke sofortige Mühen und Opfer zu erkaufen sind, sich wenig dazu eignen, wirksame Beweggründe des Handelns zu schaffen. Und sogar widrig wirkt die Vorstellung, dafs die etwa also geschaffenen Motive dem Bewufstsein des durch sie Bestimmten stets gegenwärtig sein sollten. Die Mutter, die ihr krankes Kind pflegt in der Absicht und nur in der

Digitized by Google

Absicht, sich an ihm eine Stütze für das Alter zu erziehen, ist ein barockes, ja ein abstoſsendes Schauspiel! Allein neben dem Gesichtspunkte der Schaffung von Motiven und von allezeit dem Bewuſstsein gegenwärtigen Motiven giebt es noch einen anderen, der diesen Darlegungen ungleich günstiger ist, jenen der intellectuellen Rechtfertigung, der rationellen Begründung. In diesem Lichte betrachtet, fügen sich jene Darlegungen in das Ganze des Sokratismus wohl ein und entbehren auch an sich nicht jeglichen Wertes. Es gilt die Pflege der Familien-, der Freundschafts- und anderer altruistischer Gefühle vor dem kalt nachprüfenden Verstande zu rechtfertigen, die Einheit des Wollens durch die — mehr oder weniger wohl gegründete — Einsicht zu stützen, daſs der Widerstreit zwischen den Anforderungen der menschlichen Verbände und jenen des Selbstinteresses nur ein scheinbarer ist, und auf diesem Wege, wenn auch nicht neue Beweggründe für gutes Handeln zu schaffen, so doch die schon vorhandenen nach der Verstandesseite hin zu festigen und gegen Angriffe des antisocialen Geistes zu schirmen. Dabei verschlägt es wenig, daſs ein derartiger erster Versuch nicht umhin konnte, die gröberen, die mehr handgreiflichen und auf der Oberfläche liegenden Nützlichkeiten stärker zu betonen als die feineren, mehr verborgenen, zugleich mittelbarer und nachhaltiger wirkenden.

Es sind andere Gebiete, auf denen die verstandesmässige Behandlung ethischer Gegenstände zu ungleich eingreifenderer Bedeutung gelangen kann. Gute oder menschenfreundliche Gesinnung entkeimt nicht dem Nachdenken. Sie ist die Frucht der Naturanlage, der Erziehung, der Umgebung. Beweisführungen können sie nicht ins Dasein rufen. Sie können jedoch, sobald sie ins Dasein getreten ist, ihrer Wirksamkeit die Richtung geben. Nicht sowohl Unwissenheit als Unklarheit ist der Feind, den es hier zu bekämpfen gilt. Und diesen Feind hat die sokratische Dialektik unablässig bekriegt. In diesem Kampfe muſste das Bemühen um scharfe Begriffsbestimmungen die ersprieſslichsten Dienste thun. Wenn Begriffsklarheit auch keine Beweggründe schaffen kann, so vermag sie es doch zu verhindern oder zu erschweren, daſs jene Motive, die gleich Kellerpflanzen nur im Halbdunkel gedeihen, in der Seele Wurzel schlagen und wuchern. Wie viele gemeinschädliche Handlungen würden unterbleiben, wenn nicht ein Schleier der Unklarheit ihre Zugehörigkeit zu einer Classe, deren Verwerflichkeit der Handelnde selbst anerkennt, vor seinem Auge verdeckte. So in Ansehung mancher unlauterer, durch die sogenannte Geschäftsmoral gerechtfertigter Praktiken oder in Betreff jener Benachteiligungen des Staates, den man im Lichte einer „Abstraction“ zu betrachten vorzieht, statt in ihm einen Inbegriff fühlender menschlicher Wesen zu erblicken.

Digitized by Google

Hier und anderwärts gilt das schöne Wort J. St. Mills: „Wenn es gelänge, die Sophistik des Verstandes unmöglich zu machen, so wäre jene des Gemütes ihres Werkzeuges beraubt und machtlos.“ Und neben der Begriffsverwirrung, die in den Köpfen der Einzelnen spukt, wie grofs ist nicht die Zahl der Fragen, in Rücksicht derer auch das collective Denken an denselben schweren Schäden krankt. Wenn Sokrates unter uns erschiene, wie oft und wie siegreich würde er nicht seine dialektische Klinge mit jener der Vertreter der öffentlichen Meinung kreuzen. Mit wie bitterem Lächeln würde er die Gesetzgeber zu dem Geständnis nötigen, dafs der Zweikampf für dieselben Personen zugleich verboten und geboten ist. Wie würde ihn der Nachweis ergötzen, dafs genau dasselbe Vorkommnis je nach dem Gesellschaftskreis, in dem es spielt, eine ganz und gar verschiedene Beurteilung erfährt. Wie würde er die Erziehungsmethode geifseln, die unserer Jugend nacheinander und zum Teil nebeneinander sich wechselseitig ausschliessende Lebensideale einpflanzt. Welche Lust wäre es ihm, all die schneidenden Widersprüche ans Licht zu ziehen, in die sich Journalisten und Parlamentarier in Ansehung der „politischen Moral“, der „Heiligkeit der Verträge“ u. s. w. unaufhörlich verstricken. Wir irren schwerlich mit der Annahme, dafs jenes Bemühen um scharfe Umgrenzung der Begriffe, um die Verscheuchung jedes Gedankendunkels und jeder widerspruchsvollen Unklarheit nicht nur theoretisch bedeutsam war, sondern auch praktisch reichen Segen trug. Wenn unter den antiken Philosophen nach Sokrates die Männer aus einem Gusse so zahlreich werden, wenn Ideale, die man allen Einwendungen zum Trotze gar hoch bewerten mufs, in den Schulen der Kyniker, der Kyrenaiker, der Stoiker und Epikureer mit imponierender Stetigkeit festgehalten und mit grofsartiger Folgerichtigkeit verwirklicht worden sind, so hatte die sokratische Gedankenzucht hieran ohne Zweifel einen erheblichen Anteil.

So viel über die Moralbegründung und die damit eng verbundenen begriffskritischen Bemühungen. Es erübrigt, über den Gehalt der sokratischen Moral zu sprechen. Hier mufs jedoch unser Umblick sich erweitern. Die Regelung des individuellen Verhaltens geht mit jener der gesellschaftlichen Praxis Hand in Hand. Nicht von Moral allein, von Moral und Politik haben wir zu handeln. Ein ausgeführtes System der sokratischen Lehre giebt es freilich für das eine dieser Gebiete so wenig als für das andere. Allein der Geist, in welchem er die Gesamtheit dieser Fragen erörtert hat, erhellt unzweideutig aus den Zügen, die den Theorien seiner Nachfolger gemein sind, und mit denen die wenigen wohlbeglaubigten Einzelheiten, die uns über die ihm persönlich angehörigen Lehren bekannt sind, aufs beste übereinstimmen.

Digitized by Google

„Das ist das schönste Wort,“ so sagt einmal Platon, „das jemals gesprochen ward, und das jemals gesprochen werden wird, dafs das Nützliche schön und das Schädliche häfslich ist.“ Hier ist vom Gemeinschädlichen und Gemeinnützlichen die Rede, und der „Enthusiasmus der Nüchternheit“, der aus diesen Worten des Dichter-Philosophen spricht, hat sicherlich in dem Herzen seines dem Verstandescultus ergebenen Meisters noch heftiger gelodert. Er kennt kein Gutes, das nicht für irgend jemand ein Gutes, das heifst Nützliches ist. „Ein Mistkorb, der seinen Zweck erfüllt, ist schöner, als ein unzweckmäfsig gearbeiteter goldener Schild.“ So lautet ein Wort des Sokrates bei Xenophon, eines jener stechenden Worte, die der Verfasser der Memorabilien zu erfinden ganz und gar unfähig war, und an deren Authenticität zu zweifeln kein Grund vorhanden ist. Doch dem sei, wie ihm wolle; Menschenwohl zu fördern galt dem Sokrates ohne Zweifel als die oberste Richtschnur für die Ordnung der staatlichen oder gesellschaftlichen Praxis. Und als Mafsstab zur Beurteilung der Güte einer Handlung oder Handlungsweise erschien ihm einzig und allein ihre Eignung, jenem höchsten Zweck zu dienen. Doch hat er es keineswegs versucht, den Inbegriff der obersten Forderungen auf synthetischem oder constructivem Wege zu gewinnen. Hier ganz ebenso wie bei der Frage nach der Beschaffenheit der individuellen Glückseligkeit hat er auf eingehendste Zergliederung und den ihr nachfolgenden Aufbau verzichtet. Und ebenso wenig hat er die Sphäre des Individuums gegen jene der Gesamtheit abzugrenzen unternommen. All dies blieb seinen Nachfolgern überlassen.

Die utilitarische Moral oder, wie wir sie lieber nennen, die Moral der Consequenzen dürfen wir mit voller Sicherheit dem Sokrates zuschreiben. Nützlichkeit oder Zweckdienlichkeit, das ist der Leitstern seines Denkens über moralische, sociale und politische Fragen. Man kann ihn den Gründer jenes Vernunftradicalismus nennen, der ebenso unschätzbar ist als Werkzeug der Kritik und als Waffe des Angriffs gegen wertloses Bestehendes, wie er gelegentlich gefahrdrohend und verhängnisvoll wird durch den Anspruch auf sofortige, auch gewaltsame Verwirklichung seiner Forderungen, die im einzelnen Falle doch nichts Anderes sind als die Forderungen fehlbarer menschlicher Geister. Vernunft gegen Autorität, Zweckdienlichkeit gegen Herkommen oder dunklen Gefühlsdrang, — so lautet das Feldgeschrei in dem Kampfe, den Sokrates vorbereitet, aber nur zum kleineren Teil eröffnet hat. Er selbst stand noch in beträchtlichem Mafs im Banne der traditionellen Gefühlsweise seines Volkes. Was er heischte, das war die grundsätzliche Anerkennung der Vorherrschaft vernünftiger Einsicht. Auch hier fehlt dem Lichte nicht der Schatten. Denn dafs schon diese An-

erkennung manche Bande der Pietät zu lockern geeignet war, werden wir kaum bezweifeln dürfen. Es ist ihm, kaum mit Unrecht, vorgeworfen worden, dafs er Kinder zur Auflehnung gegen den „unvernünftigen“ Willen ihrer Eltern veranlafst, dafs er nicht dem höheren Alter, sondern nur der höheren Einsicht Achtung zu zollen empfohlen hat. Auch die Ehrfurcht vor den bestehenden Staatseinrichtungen mufste durch die einschneidende Kritik, die er an diesen übte, schwere Einbufse erleiden.

Es war insbesondere die Bestellung von Beamten durch das Los, die, wie wir schon einmal vorgreifend bemerkten, die Zielscheibe seiner unablässigen Angriffe gebildet hat. Er hat damit einer Zukunft vorgearbeitet, in der die von ihm und den Seinen über alles hochgeschätzte Sachkunde einen gröfseren Anteil an der Staatsverwaltung haben sollte, als dies im damaligen Athen der Fall war. Trotzdem werden wir diese Kritik nicht für eine durchweg zutreffende halten dürfen. Die Staatsämter von ausschlaggebender Bedeutung wurden auch dort und damals nicht durch das Los besetzt. Den unzweifelhaften Nachteilen der Beamten-Erlosung standen aber teils mildernde Umstände, teils entschiedene Vorteile gegenüber. In die erste Rubrik gehört die kurze Amtsdauer der Einzelnen, die mitgliederreiche Zusammensetzung der Collegien, die Scheu vor Blofsstellung der eigenen Unfähigkeit, die gar manchen von der Teilnahme an der Auslosung gerade für die wichtigeren Behörden (so insbesondere für den angestrengt arbeitenden Rat der Fünfhundert) zurückhalten mufste. Noch schwerer fällt die also bewirkte Verbreitung politischer Bildung und die Stärkung der Staatsgesinnung ins Gewicht. Endlich und hauptsächlich: die ohnehin schon so bedrohliche Parteispaltung des kleinen Gemeinwesens wäre noch um vieles verderblicher geworden, wenn die jedesmal siegreiche Faction in allen Verwaltungszweigen eine Mehrheitsherrschaft ausgeübt und so den Gegensatz in unheilvoller Weise verschärft hätte. Die Heranziehung der jeweiligen Minderheit zur staatlichen Mitarbeit hat ihn erheblich gemindert. In vollem Einklang mit unserer modernen Denkweise befand sich hingegen Sokrates, wenn er das in einem Sklavenstaate fast unvermeidliche Vorurteil gegen freie Handarbeit bekämpfte, wenn er, der Sohn des Volkes, hierin radicaler als Platon und Aristoteles, sich von jeder Geringschätzung „banausischer“ Erwerbsarbeit freihielt. Das weibliche Geschlecht hat er, der so vieles für erlernbar hielt, eines höheren Mafses von Ausbildung fähig erachtet als die grofse Mehrheit seiner Landsleute. Es wäre zum mindesten ein wunderbares Spiel des Zufalls, wenn die in diesem Betracht übereinstimmenden Äufserungen Platons, Xenophons und des Antisthenes, die insgesamt dahin zielen, mindestens jeden qualita-

Digitized by Google

tiven Unterschied in der geistigen Ausstattung der beiden Geschlechter zu leugnen, nicht aus einer gemeinsamen Quelle flössen.

Doch wir wollen uns nicht in Einzelheiten verlieren. Die Hauptsache ist die Betonung des Rechtes der Kritik allem Herkommen und aller Autorität gegenüber, die Bewertung aller Einrichtungen, aller Gebote und Vorschriften, auf Grund eines einzigen Mafsstabes, des durch Erfahrung und Vernunftüberlegung zu ermittelnden Einflusses derselben auf menschliches Wohlergehen. Mag die Anwendung auch dieses Mafsstabes in menschlichen, das heifst in irrenden Händen oftmals eine trügerische sein, einen anderen und besseren Kanon hat alles Nachdenken der Weisen in zwei Jahrtausenden nicht zu entdecken vermocht. Der Utilitarismus; die Vorzüge, die ihm eignen; die Mifsdeutungen, die seinem Verständnis im Wege stehen; die wirklichen oder Schein-Gründe, die sich gegen seine Geltung erheben lassen — all das wird uns an späteren Stellen dieses Werkes zu beschäftigen haben, dort, wo uns die Grundlehre in der schärferen Ausprägung entgegentreten wird, die sie von den Nachfolgern des Sokrates empfangen hat. Da wird es auch not thun, die allzu oft durcheinander gewirrten Theorien des Eudämonismus, des Hedonismus, des Utilitarismus gleichwie deren Abzweigungen scharf zu sondern. Hier nur noch eine Bemerkung. Man kann die individual-eudämonistische Moralbegründung vollständig verwerfen und dennoch sociale Nützlichkeit als den obersten Mafsstab der Moral und Politik unentwegt anerkennen. Man kann auch diesen Standpunkt verlassen — obgleich wir wenigstens trotz aller dagegen erhobenen captiösen Einwendungen keinen ausreichenden Ersatz desselben kennen — ohne darum die Methode aufzugeben, vermöge deren jede Institution, jede Vorschrift, jede Verhaltungsregel als ein Mittel zu klar erkannten Zwecken betrachtet und auf diese ihre Eignung geprüft wird. Und so lange man auch nur daran festhält, steht man zugleich auf sokratischem und auf dem Boden einer vernunftgemäfsen Erörterung. Wo immer — so darf man sagen — Zwei beisammen sind, um über menschliche Angelegenheiten in rationeller Weise zu verhandeln, da weilt Sokrates unter ihnen.

4. Allerdings hat er nicht unmittelbar auf weite Menschenkreise und auf die ferne Nachwelt gewirkt. Jünger, Enkeljünger und deren Nachfahren haben diese Wirkung vermittelt, die sich bei jedem von ihnen mit anderen Einflüssen verschwistert hat. Anders ein Mann des fernsten Ostens, ein Geistesverwandter und nahezu ein Zeitgenosse des Sokrates. Wir sprechen von Confucius († 478 v. Chr. G.), der von den Bewohnern des Reiches der Mitte und der angrenzenden Länder wie

Digitized by Google

ein Religionsstifter verehrt wird und in dessen zu kanonischem Ansehen gelangten Aussprüchen wir solchen begegnen, die den sokratischen genau gleichen. „Das Wissen vervollkommnen — so liest man im 39. Buche des Lî-Kî — besteht darin, die Dinge zu untersuchen. Sind die Dinge untersucht, dann ist das Wissen vollkommen; ist das Wissen vollkommen, dann erst ist das Denken wahrhaftig; ist das Denken wahrhaftig, dann erst ist das Herz lauter; ist das Herz lauter, dann erst bildet sich die Persönlichkeit aus; ist die Persönlichkeit ausgebildet, dann erst wird das Hauswesen ein geregeltes; ist das Hauswesen geregelt, dann erst wird das Staatswesen ein geordnetes.“ Also Confucius. Und ein in hohem Maſse sachkundiger Beurteiler, Georg von der Gabelentz, hat sich darüber wie folgt geäuſsert: „Man sieht, an jener fundamentalen Stelle, wo wir erwarten würden, vom Gewissen zu hören, redet er vom Wissen und dessen Vervollkommnung. Es scheint, als betrachte er die Sittlichkeit als eine erlernbare Verstandessache.“ Auch die Basis der letzteren Annahme, die auf das Glück des Handelnden zurückgreifende Moralbegründung, fehlt bei Confucius nicht, wie man denn in der That auch gegen seine Lehre „den Vorwurf des Eudämonismus“ erhoben hat. Den Oberbau bildet trotzdem ein von Schwärmerei freier Altruismus. ‚Liebet euch unter einander,‘ ‚Vergeltet Gutes mit Gutem und Übles mit — Gerechtigkeit,‘ ‚Was du nicht willst, daſs dir geschehe, das thue anderen nicht‘ — so lauten einige seiner Ermahnungen. Und jener Eudämonismus hat jedenfalls eine Grundlage geschaffen, die durch Sicherheit das ersetzt, was ihr an Erhabenheit abgehen mag. Lesen wir doch z. B. in einer chinesischen Staatsschrift (des neunten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung) die folgenden Sätze: „Zu Gnaden, Euere Majestät! Ich habe gehört, daſs, wer Übel ausrottet, Vorteile erntet, die zu seiner Leistung im Verhältnis stehen, und daſs dem, der die Freuden anderer vermehrt, Glückseligkeit zuteil wird. Dieses war der leitende Grundsatz unserer alten Könige.“ Unter dieser Glückseligkeit wird nur die irdische verstanden, wie denn den chinesischen Moralphilosophen der confucianischen Schule der Ausblick auf ein Jenseits mit seinen Belohnungen und Bestrafungen vollständig abgeht. Auch hierin und in der unentschiedenen Haltung gegenüber der Unsterblichkeitsfrage stimmt die Parallele mit Sokrates, den Platon in der „Apologie“ völlige Unsicherheit über die Natur des Todes bekennen läſst, während auch der fromme Xenophon, hierin offenbar von dem Meister beeinfluſst, seinem sterbenden Helden Kyros zwar allerhand Unsterblichkeitsbeweise, aber als ihr schlieſsliches Facit doch nur schwankende Äuſserungen über das Fortleben der Seele in den Mund legt.

Diese Skepsis war keineswegs auf Sokrates beschränkt. Wenn er, der bei Potidaea gekämpft hatte (vgl. S. 37), das — uns verstümmelt er-

Digitized by Google

haltene — Grabdenkmal seiner gefallenen Mitstreiter betrachtete, so sprach aus dem Verse: „Wie die Erde den Leib, empfing die Seelen der Äther“ der man möchte sagen amtliche Ausdruck der Leugnung persönlicher Unsterblichkeit zu ihm. So wenig war in diesem Zeitalter der Glaube feststehend, den Mysten und Orphiker hochhielten, der aber in der Masse des Volkes fortwährend mit Unglauben zu ringen hatte. Eben jene Annahme, dafs die Seele zum Äther, wie der Leib zur Erde zurückkehre, hat auch die Überzeugung des mit Sokrates befreundeten Euripides gebildet, dem der philosophische Lustspieldichter Epicharm darin vorangegangen war. Damit war die persönliche, aber nicht die bewufste Fortdauer der Seelen bestritten, indem der Äther oder Himmelsstoff als Träger einer mit der höchsten Gottheit in eins gesetzten Weltseele gedacht ward. Doch Euripides wäre nicht er selbst gewesen, wenn er in diesem einen Punkte eine nicht blofs überwiegend, sondern ausschliefslich festgehaltene Überzeugung gehegt hätte. Neben jenem pantheistischen Glauben tritt auch völlige Unsicherheit über das Seelenschicksal, ja selbst die Hoffnung auf ein endgiltiges Erlöschen des Bewufstseins in seinen Dramen hervor. Ein derartiges Schwanken, begleitet von einer fortschreitenden Abschwächung des Seelenglaubens, scheint die vorherrschende Stimmung des ausgehenden fünften Jahrhunderts gewesen zu sein. Auch dort, wo sich gegen das persönliche Fortleben kein Zweifel regt, ist doch von der Herrlichkeit und Seligkeit der Abgeschiedenen gar wenig die Rede und wird ihre Anteilnahme an den irdischen Vorgängen keineswegs mit Zuversicht behauptet. Die litterarischen Zeugnisse dieser Wandlung werden durch die Denkmale in lehrreicher Weise ergänzt. Die ältesten athenischen Gräber von etwa 700 v. Chr. an bekunden ebensosehr durch die Fülle und den Glanz der den Verstorbenen mitgegebenen Geschenke wie durch die auf Totenopfer hinweisenden Anstalten die Stärke des Seelenglaubens und die Innigkeit der Seelenverehrung. Im Laufe der Zeit wird ein Abblassen dieser Empfindungen bemerkbar. Die Liebesgaben hören nicht auf, aber sie zeigen in der Zeit der höchsten künstlerischen Veredlung der Grabdenkmale eine zum Schablonenhaften neigende Gleichmäfsigkeit. Und am Ende des vierten Jahrhunderts schwindet der Reichtum des Gräberschmuckes überhaupt; man fügt sich mit auffälliger Willfährigkeit, auch zur Zeit, da die Nötigung hierzu nicht mehr bestand, den durch die Anordnungen des Demetrios von Phaleron verfügten Einschränkungen des Begräbnisaufwands. Neben der Volksverarmung hat man das Sinken des Seelenglaubens für diesen Wandel wohl nicht mit Unrecht verantwortlich gemacht.

Digitized by Google

5. Eine Mittelstellung hat Sokrates auch sonst in Glaubenssachen eingenommen. Er war weder Atheist noch Altgläubiger. So viel scheint festzustehen, wenn auch im einzelnen gar vieles fraglich bleiben mag. Tiefes religiöses Empfinden tritt uns aus den Berichten über den Procefs und über das Lebensende des Sokrates entgegen. Er hat sich als im Dienste und zugleich als in der Hut der Gottheit stehend betrachtet. Doch ist damit über die Natur seines theologischen Glaubens noch nicht entschieden. Dafs die Götter der Mythologie die Gegenstände seiner persönlichen Verehrung gewesen seien, das darf von vornherein als wenig glaubhaft gelten. Wäre sein Standpunkt einfach der der Volksreligion gewesen, die Anklage wider ihn wäre schwerlich in der Form, die sie angenommen hat, erfolgt; oder es wäre den Anklägern doch nicht gelungen, einige hundert athenische Geschworene auf ihre Seite zu ziehen. In den sonstigen derartigen Processen, wie sie gegen Diagoras, Anaxagoras, Protagoras angestrengt wurden, war ein belastendes Beweismaterial in den Schriften dieser Männer vorhanden. Es dünkt uns wenig wahrscheinlich, dafs es diesmal an allen thatsächlichen Zeugnissen gefehlt und das blofse vage Gerücht deren Stelle vertreten habe. Auch werden wir bemerken können, dafs die Antwort auf diese Anklage in der platonischen „Apologie“ eine auffällig schwache ist, ja dafs sie die Unfähigkeit, den Kern des Vorwurfs ernstlich zu entkräften, durch einigermafsen advocatische Fechterstücke zu verdecken sucht. Teils wird der Ankläger durch Querfragen überrumpelt und dazu veranlafst, seinen Behauptungen eine über das ursprüngliche Ziel weit hinausgehende und darum leicht angreifbare Fassung zu geben, teils setzt sich die Erwiderung aus nichts beweisenden sprachlichen und logischen Kunstgriffen zusammen. Dazu gesellt sich die Erwägung, dafs der Standpunkt der mythischen Volksreligion in den Kreisen der Philosophen überhaupt ein schon lange überwundener war, und was noch weit mehr besagt, dafs diese Entfremdung späterhin in allen Zweigen der sokratischen Schule, wenn auch in den verschiedensten Formen, geherrscht hat. Auch das dürfen wir bezeichnend finden, dafs die Einzelgötter, zu denen Platon ihn beten oder sonst in Beziehung treten, oder deren Dasein er ihn mit Wärme behaupten läfst, keine anderen sind, als einerseits Apollon, der Herr des delphischen Heiligtums, des Sitzes überlegener Weisheit und höherer sittlicher Cultur, andererseits Sonne und Mond, also die Naturfactoren, die auch für Platon und Aristoteles stets unbezweifelte göttliche Wesenheiten geblieben sind.

Was Sokrates von den Göttern oder der Gottheit erfleht, das ist „das Gute“ schlechtweg. Worin dieses im einzelnen Falle bestehe, das wissen, so meinte er, die Götter besser als die Menschen. Von ihnen

Digitized by Google

bestimmte Güter oder ihre Mithilfe für bestimmte Erfolge zu erbitten, schien ihm wenig angemessen, wie dies von vornherein von dem Ethiker zu erwarten war, der den Menschen auf sich selbst, auf sein durch das Wissen bedingtes Können gestellt und von allem Äufserlichen so unabhängig als möglich sehen wollte. So legte er denn auf die Einzelheiten des Cultus nur geringen Wert und gebot er die Gottheit ohne Übereifer und Klügelei in schlichter Weise, „nach dem Staatsgesetz“ (wie dies auch ein delphischer Ausspruch heischte), zu verehren. Über alle Werkheiligkeit und allen sectiererischen Zelotismus läfst ihn Platon in dem früh verfafsten und darum hier wohl verwertbaren Gespräch „Euthyphron“ die volle Schale seines Hohnes ausgiefsen und zu dem vernehmlich genug angedeuteten Endergebnis gelangen, dafs die Frömmigkeit eher eine das gerechte Handeln — mit dem sie anderwärts bei Platon ganz zusammenfliefst — begleitende Gesinnung als eine selbständige, einen besonderen Pflichtenkreis umspannende, Tugend sei. Dafs lautere Gesinnung der Gottheit genehmer sei, als die Fülle der Opfergaben, diese Erklärung legt auch der persönlich von diesem Standpunkt recht sehr weit entfernte Xenophon seinem Meister in den Mund.

In einem nicht wesentlich anderen Verhältnisse steht Sokrates zur Mantik, zu den Künsten der Weissagung. Was der Mensch durch eigene Kraft erkennen und auf Grund dieser Erkenntnis leisten könne, darob sich bei den Göttern und den Auslegern ihrer Wahrzeichen Rats erholen, das läfst ihn auch der der Mantik im höchsten Grade ergebene Xenophon tadeln.

Eine Ausnahme von dieser Abneigung bildet das delphische Orakel, jenes Heiligtum, das schon durch den auf einer Tempelwand verzeichneten Spruch: „Kenne dich selbst“, der ein Lieblingsspruch des Sokrates geworden ist, seine Sympathie gewonnen hatte. In Träumen erblickte er mit der ungeheuren Mehrzahl seiner Zeitgenossen vielfach göttliche Eingebungen. Doch was sollen wir von dem vielberufenen „Dämonion“, d. h. von jener dämonischen oder göttlichen Stimme sagen, die in seinem Leben eine nicht ganz unbedeutende Rolle gespielt hat? Wollten wir Xenophon glauben, so hätte Sokrates hierdurch eine Prophetengabe ganz eigener Art für sich in Anspruch genommen. Er hätte die Zukunft vorhergesehen und auf Grund solcher Voraussicht den Freunden dieses zu thun, jenes zu unterlassen geboten, wobei es denen, die diesen Ratschlägen folgten, wohl, den ihnen Widerstrebenden übel erging. Ganz anders lautet das Zeugnis Platons. Er weifs nichts von Vorhersagungen, nichts von positiven, an Sokrates ergangenen Geheifsen, nichts von irgendwelchen den Freunden erteilten Empfehlungen. Vielmehr handelt es sich ihm um einen Vorgang von ungleich

mehr absonderlicher und eingeschränkter Art. Von früher Jugend auf ist Sokrates gar häufig bei gewichtigen nicht minder als bei geringfügigen Anlässen von einem Vorhaben, das er auszuführen im Begriffe stand, durch eine innere Nötigung zurückgehalten worden — eine Nötigung, die er mitunter „eine Stimme" nannte (bisweilen heifst sie ihm einfach „das gewohnte Zeichen"), und die er ebenso um ihrer Unerklärlichkeit willen als darum, weil ihm ihre Wirkung als eine heilsame galt, als eine gottgesandte oder dämonische betrachtete. Die Divergenz der beiden Darstellungen ist in hohem Mafse lehrreich und wohl geeignet, uns der Zeugenschaft Xenophons gegenüber mit tiefem Mifstrauen zu erfüllen. Ihm wäre es willkommen, aus Sokrates eine Art von Wahrsager oder Wundermann zu machen, und zu diesem Behuf erfindet er nicht geradezu, sondern er verwischt durch Hinzuthun und Wegnehmen die Eigenart des Vorkommnisses und erzeugt so ein Bild, das mit der Wirklichkeit eben eng genug zusammenhängt, um die Täuschung zu einer gar wirksamen zu machen. Wie aber sollen wir selbst über das Dämonion urteilen? Wir können es weder in die Kategorie der eigentlichen Ahnungen einreihen und etwa mit Jung-Stillings stetem, durch die Erfüllung der jedesmaligen Erwartungen bekräftigten Verkehr mit der Gottheit vergleichen, noch auch dürfen wir darin mit manchen Älteren nichts Anderes als die Stimme des Gewissens erblicken. Wenn das Dämonion ihn jedesmal zurückhielt, so oft er an Staatsgeschäften thätigen Anteil nehmen wollte, so wird man wohl sagen dürfen, dafs ihn hier ein Instinct, eine aus den unbewufsten Unterströmungen des Seelenlebens auftauchende dunkle, aber richtige Einsicht in das, was seiner Natur gemäfs war, geleitet hat. Und nicht viel anders mag es dort gestanden haben, wo die innere Stimme ihn von der Wiederanknüpfung vertrauten Umgangs mit einigen Jüngern, die diesen abgebrochen hatten und nun wieder aufsuchten, zurückgehalten hat. In anderen Fällen verwendet Platon diese sokratische Eigentümlichkeit in halb scherzhafter Weise zur Motivierung an sich belangloser Vorgänge, als Behelfe der dramatischen Dialogführung. Eine bevorstehende Unterhaltung gewinnt an Interesse, wenn Sokrates unmittelbar vorher die Örtlichkeit, an der er sich befindet, zu verlassen oder das Gespräch abzubrechen im Begriffe stand und nur durch das dämonische Zeichen festgehalten wird. Ob die aus der Tiefe des Unbewufsten aufsteigenden Abmahnungen mit der Stärke eigentlicher Gehörshallucinationen auftraten, ob daneben auch wenig bedeutende Hemmungsgefühle, wie wir sie alle kennen, dem Sokrates gelegentlich als göttliche Eingebungen galten und so das Dämonion der gemeinsame Ausdruck für nicht durchweg gleichartige Classen psychischer Vorgänge geworden ist — über dies alles sind wir blofs auf

Vermutungen angewiesen und kaum in der Lage, auch nur solche mit einiger Wahrscheinlichkeit aufzustellen.

Fast ebenso ratlos stehen wir der hochwichtigen Frage gegenüber, deren Erledigung uns noch obliegt, der Frage nach der Beschaffenheit der von Sokrates anerkannten höchsten Gottheit. Hier bleibt uns, da sich von der altertümlich naiven Vorstellungsweise füglich absehen läfst, in Wahrheit die Wahl zwischen nur zwei Möglichkeiten. Die oberste Gottheit des Sokrates konnte jener des Xenophanes gleichen; sie kann ein Allgeist, eine Weltseele oder Weltvernunft gewesen sein. Oder sie trug die Züge eines, wenn auch nicht als Schöpfer, so doch als Ordner und zweckvoller Gestalter des Weltganzen angesehenen höchsten Wesens. Mit anderen Worten: die Auffassung des Sokrates war eine pantheistisch-poetische oder eine deistisch-teleologische. Diese Alternative aufstellen — so dürfte die Mehrzahl unserer Leser ausrufen — und sie entscheiden ist eins. Nur die zweite Art der Gottesvorstellung scheint der nüchternen, auf Zweckdienlichkeit gerichteten Sinnesart unseres Weisen zu entsprechen. Dieser Schlufs entbehrt nicht der Scheinbarkeit. Dennoch möchten wir uns nicht sofort und endgiltig bei ihm beruhigen. Ein naheliegendes Beispiel mag uns das Bedenkliche derartiger Folgerungen versinnlichen. Man denke, es wäre von dem Dämonion-Glauben des Sokrates nur ein dunkles Gerücht zu uns gedrungen; wie zuversichtlich hätte man ihm nicht dem Glauben geweigert, mit dem Bemerken, dafs der eingefleischten Vernunft alle derartige Mystik fremd sei. Grofse Menschen pflegen sehr verschiedenartige und selbst widerspruchsvolle Elemente in ihrem Wesen zu vereinigen, und ihre Gröfse beruht in nicht geringem Mafse auf eben dieser Vereinigung. Wenn man den verhüllten Teil einer individuellen Natur ausschliefslich auf Grund des sichtbarlich vorliegenden Teiles zu ergänzen unternimmt, so läuft man Gefahr, das Gesamtbild einheitlicher, aber auch eintöniger und dürftiger zu machen, als es der Wahrheit entspricht. Die Gottesidee hat innerhalb der sokratischen Schule mannigfache Formen angenommen. Eukleides, der Gründer der megarischen Abzweigung, hat das All-Eine der Eleaten auf den Thron erhoben; Antisthenes, das Haupt der Kyniker, hat die Herrschaft des einen, wie es scheint mehr persönlich gedachten Gottes verkündet.

Welcher der beiden Jünger hierin dem Meister näher stand, diese Frage wird sich kaum mit Sicherheit entscheiden lassen. Aristoteles schweigt; Platon berichtet nicht, sondern wandelt seine eigenen, durch die Ideenlehre ihm vorgezeichneten Wege; so bleibt nur der geringwertigste der Zeugen, Xenophon, übrig. Dieser hat in zwei vielerörterten Abschnitten der Memorabilien das theologische Thema behandelt, und zwar im teleologischen und in fast ausschliefslich anthro-

pocentrischem Sinne. Danach hätte Sokrates die göttliche Wirksamkeit lediglich unter dem Gesichtswinkel des menschlichen Nutzens betrachtet. Die zwei (mit Aristodem und Euthydem gepflogenen) Gespräche sind voll von Hinweisen auf die Zweckmäfsigkeit des tierischen und insbesondere des menschlichen Körperbaues und auf die die menschliche Wohlfahrt fördernde Einrichtung des Weltalls — Hinweise, welche die Absicht verfolgen, Zweifler und Ungläubige durch die Erkenntnis der göttlichen Fürsorge zu bekehren. Die gegen die Echtheit der beiden Capitel erhobenen Einwürfe haben sich als grundlos erwiesen. Unentschieden bleibt hingegen die Frage, ob ihr Inhalt das geistige Eigentum des Sokrates oder des Xenophon selbst sei. Das Verdienst hoher Originalität können diese Reflexionen jedenfalls nicht in Anspruch nehmen. Verwandten Betrachtungen sind wir schon bei Herodot begegnet (vgl. I 214), und das Zweckproblem hat Anaxagoras sowohl als Diogenes von Apollonia beschäftigt, ohne freilich jemals eine so enge — selbst die gesamte Tierwelt in den Dienst menschlicher Zwecke stellende! — Fassung zu gewinnen. Manche Einzelheiten jener Darlegungen scheinen darauf hinzuweisen, dafs wir in ihnen eher die Stimme des vielgereisten und erfahrungsreichen Praktikers Xenophon als jene seines Meisters vernehmen. Diesem kann möglicherweise der Grundgedanke, die zweckmäfsig waltende Gottheit oder „Allvernunft", kaum aber die Ausführung angehören.

Ähnlich werden wir wohl auch über einen Teil der Argumente urteilen dürfen, durch welche Xenophon die Abkehr des Sokrates von den naturphilosophischen Bestrebungen seiner Vorgänger zu begründen sucht. Gerne werden wir freilich glauben, dafs ihm der unheilbare Zwiespalt der älteren Systeme als ein Beweis für die Unlösbarkeit der von ihnen behandelten Probleme gegolten hat (vgl. I 394 f.). Hier die Leugnung jedweder Ruhe, dort die Leugnung jedweder Bewegung, hier die Annahme einer Weltsubstanz, dort die Voraussetzung einer unendlichen Zahl von solchen! Dafs die Verfechter einander so grell widerstreitender Theorien nichts Anderes bewiesen als die Hoffnungslosigkeit ihres gemeinsamen Bemühens, ja dafs ihre diametral entgegengesetzten und doch mit gleicher Zuversicht vorgebrachten Behauptungen sie ihrem Beurteiler nahezu in dem Lichte von Irrsinnigen zeigten, all das ist sehr wohl möglich. Als minder glaublich aber darf es uns gelten, dafs der originale Denker in der Verurteilung der naturphilosophischen Versuche ganz und gar den Standpunkt des athenischen Philisters einnahm, der in jenem kühnen Beginnen nichts als eine anmafsliche Überhebung, als einen ungebührlichen Eingriff in das den Göttern vorbehaltenen Revier erblickt hat. Wäre dies die Denkweise des Sokrates gewesen, die allgemeine Meinung hätte ihn schwerlich

Digitized by Google

mit ungläubigen „Himmelsforschern" und anderen Vertretern der Aufklärung in jener Weise zusammengeworfen, die für sein Schicksal so verhängnisvoll geworden ist.

Fünftes Capitel.

Das Ende des Sokrates.

Sokrates war an die Schwelle des hohen Greisenalters gelangt, als die Wetterwolke, die ihn lange bedroht hatte, über seinem Haupte sich entlud. Tiefer Unmut, grollendes Mifstrauen hatte sich in den Gemütern seiner Mitbürger angesammelt, bis endlich der Ausbruch erfolgte, der zu einem der tragischesten Ereignisse führen sollte, welche die Bildungsgeschichte der Menschheit verzeichnet. Über diesen Zusammenstofs zwischen einem edlen Volke und einem seiner edelsten Söhne billig zu urteilen, ist eine heikle Aufgabe. Wir wollen uns bemühen, die Thatsachen selbst so deutlich als möglich sprechen zu lassen und ihr Zeugnis mit voller Unbefangenheit zu würdigen.

Die Abneigung des Durchschnitts-Atheners gegen Aufklärer aller Art, mochten sie nun „Sophisten" oder „Himmelsforscher" heifsen, ist unseren Lesern sattsam bekannt. Nicht nur ward Sokrates von anderen Vertretern dieser Classen nicht gesondert, er galt ganz eigentlich als ihr Musterbild. Diese Auffassung bezeugen jene, welche die öffentliche Meinung zugleich am genauesten kannten und am stärksten beeinflufsten, die Dichter der Komödie. Einige ihrer von Geringschätzung und Gehässigkeit eingegebenen Äufserungen haben wir bereits kennen gelernt; sie zu erschöpfen ist nicht unsere Absicht. Doch daran sei erinnert, dafs derselbe Eupolis, der in den „Schmeichlern" ein Zerrbild der sogenannten Sophisten geliefert hat, auch des Sokrates nicht schont, sondern ihn ganz und gar auf eine Linie mit Protagoras stellt. Den einen wie den andern verhöhnt er darob, dafs sie über die höchsten Dinge grübeln, in Ansehung der Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse aber auch das Niedrigste nicht verschmähen. Ja, während er von Protagoras nur zu sagen weifs, dafs er den Himmelsraum erforsche, seine Nahrung aber aus dem Kehricht hole, läfst er den Sokrates bei einem Gastmahl — einen Schöpflöffel stehlen! Auch geht es nicht an, blofs von übler Gesinnung einzelner Lustspieldichter zu sprechen. Dazu ist die Zahl und die Mannigfaltigkeit der uns grofsenteils doch nur zufällig erhaltenen Äufserungen eine allzu grofse. Neben Eupolis sind Telekleides, Ameipsias, Aristophanes zu nennen. Dem ersteren ist

Digitized by Google

Sokrates als Mithelfer an den das Volksgefühl so vielfach verletzenden Dramen des Euripides verhafst, desselben Euripides, in dessen Hause des Protagoras Buch von den Göttern zur Verlesung gelangt ist. Dem Ameipsias heifst er „unter wenigen der Beste, unter vielen der Thörichteste, der über alles sinnt, nur darüber nicht, wie er eines neuen Mantels habhaft werden könne“. In eben dieser Komödie, die nach Konnos, dem Musiklehrer des Sokrates, benannt war, bestand der Chor aus „Denkern“ oder „Grüblern“. Wir werden an die (gleichzeitig, 423, zuerst aufgeführten) „Wolken“ des Aristophanes gemahnt, an jenes giftige Pasquill, dessen Held nicht etwa, wie später in den „Vögeln“ (414) und in den „Fröschen“ (405), blofs als ein unerquicklicher, ungewaschener Geselle und als des Euripides dessen Kunst verderbender Gefährte verspottet wird. Die „Denkerwerkstatt“ ist vielmehr die Heimat aller müfsigen Grübelei, aller freigeistigen Ketzerei, aller pietätlosen Überhebung der Jugend, ja aller gemeinen Künste des Truges und der Plusmacherei. Angesichts dieser gehäuften und bösartigen Angriffe darf man sich füglich wundern, dafs Sokrates in einer Stadt, in der die Lehr- und Meinungsfreiheit nicht grundsätzlich anerkannt war, ein weiteres Vierteljahrhundert unangefochten leben und wirken konnte. Man sieht, dafs der ererbten Neigung zur Unduldsamkeit und der Handhabe, welche sie in den bestehenden Gesetzen fand, in den Denk- und Lebensgewohnheiten des perikleischen Zeitalters ein starkes Gegengewicht geboten war. Es müssen, so dürfen wir mutmafsen, ganz besondere Umstände und Erfahrungen gewesen sein, die den so lange schlummernden Funken zur hellen Flamme entfacht haben. Nach diesen Umständen haben wir nicht weit zu suchen.

Der peloponnesische Krieg hatte mit dem tiefen Fall Athens geendet. Zur Demütigung durch den äufsern Feind gesellte sich die Schwächung durch einen erbitterten Bürgerkrieg. Aus diesem ging der athenische Demos siegreich hervor (403 v. Chr. G.). Allein das Staatswesen war tief erschüttert, der Vergleich zwischen einst und jetzt drängte sich jedem Auge mit übermächtiger Gewalt auf und erfüllte alle Herzen mit Sorge und Betrübnis. Man konnte nicht umhin, nach den tieferen Ursachen des verhängnisvollen Wandels zu spähen und aus solcher Betrachtung manch eine Lehre zu ziehen.

Hier glauben wir die grämlich klingende Stimme eines bejahrten Atheners zu vernehmen, der zu einem befreundeten Fremden, der unvermutet auf dem Marktplatz aufgetaucht war, also redet: „Du erkennst Athen nicht wieder? Die Strafsen menschenleer, der Hafen verödet! Was Wunder? Unsere Niederlagen, der Verlust der Flotten, der Colonien, der Tribute, hat uns zu einem armen, auch an Hoffnungen armen Volk gemacht. Willst du frohe Mienen sehen, dann wandre nach Sparta.

Aber freilich, unsere stolze Besiegerin ist voll Demuth gegen die Herren des Schicksals und ihre heiligen Satzungen. Zeus ist nicht entthront; er hat nicht dem „König Wirbel" Platz gemacht, von dem unsere Himmelsklügler und Sophisten so viel zu reden wissen. Wollte sich dort solches Gelichter zeigen, man würde es gar bald mittelst einer der landesüblichen „Fremdenvertreibungen" hinwegfegen. Wie ganz anders bei uns! Wie dreist ist unsere Jugend geworden, wie ist alle fromme Scheu geschwunden! Und an alledem sind die neumodischen Weisheitslehrer schuld. Anaxagoras ist allerdings schon vor einem Menschenalter der Gottlosigkeit angeklagt und landflüchtig geworden. Nicht anders Protagoras. Aber der Schlimmste ist uns geblieben; der alte Sokrates treibt noch immer wie ehemals sein Wesen, obgleich ihn der biedere Aristophanes schon vor mehr als zwanzig Jahren entlarvt hat. Und wie ist ihm seitdem der Kamm geschwollen! Hat ihn doch jüngst König Archelaos zugleich mit unseren vornehmsten Dichtern an den makedonischen Hof geladen, — eine Ehre, die ihm seine hochmütige Bescheidenheit anzunehmen nicht erlaubt hat. Auch sind fremde Jünglinge aus Megara, aus Theben, aus Elis, ja sogar aus dem fernen Kyrene zu uns gekommen, um seinen Unterricht zu geniefsen. Seinen Unterricht! Denn will er auch nicht als Jugendlehrer oder Sophist gelten, so ist der Unterschied doch für unser Fassungsvermögen ein allzu feiner. Er liest in seinem schmutzigen Häuschen mit den versammelten Studiosen in vergilbten Rollen und erläutert ihnen in seiner Weise die Werke von Dichtern und Sophisten. Er lebt zum grössten Theil von den Gaben seiner wohlhabenden „Freunde" oder „Genossen". Rühmt er sich aber, zwischen Reich und Arm keinen Unterschied zu kennen und allen gleichmäfsig zur Verfügung zu stehen, so antworte ich: ‚Umso schlimmer! Die übrigen Sophisten verabreichen ihr Gift doch nur gegen hohes Entgelt; du aber streust es sogar unentgeltlich aus'. Und hätte er sich doch mit nichts Anderem zu schaffen gemacht, als mit den nichtigen Grübeleien, über die wir, als die „Wolken" über die Bühne gingen, aus vollem Halse gelacht haben. Hätte er doch blofs die Zahl der Flohlängen berechnet, die der Floh sprang, als er aus den buschigen Brauen seines würdigen Freundes, der „Fledermaus" Chaerephon, auf seine Glatze hüpfte. Er hat weit Schlimmeres gethan. Er hat den Jünglingen gestattet, ihre „unvernünftigen" Väter zu schlagen und zu binden. Er hat am Götterglauben gerüttelt. Sprich nur mit dem Sohn der Thrakerin, mit dem Bastard Antisthenes, oder mit dem Kyrenäer Aristipp, und du wirst bald erfahren, dafs ihnen Athena, die hohe Schutzgöttin unseres Staates, nichts als ein blofser Name, ein leerer Spuk ist. Die einen unter diesen Weisheitsjüngern glauben an gar keine Götter, die anderen an

Digitized by Google

einen einzigen unter ihnen. Wer weifs, ob die Duldung solchen Frevels nicht den Zorn unserer Burgherrin entflammt und unsere Niederlagen verschuldet hat!"

„Du zweifelst, ob ein Zungenheld so viel des Unheils stiften könne? Nichts begreiflicher als das. Seine haarspaltende Disputierkunst zieht eben die feinsten unter den jungen Köpfen an, so mächtig wie der lydische Stein die Eisenspäne. Sie entfremdet er der Religion, sie macht er zu Feinden des Staates. Du denkst, ich übertreibe. So höre denn nicht auf mich, sondern auf die Stimme der Thatsachen! Welches gröfsere Unglück hat uns in den langen Kriegsjahren getroffen, als der tollkühne Versuch, Syrakus zu erobern und Sicilien zu unterwerfen? Und wer trägt die Schuld an dem aberwitzigen Wagnis, das wir mit dem Verlust von Tausenden unserer besten Bürger gebüfst haben? Kein anderer als „der schöne Sohn des Kleinias" (wie ihn sein Verehrer Sokrates zu nennen liebte), der allen Abmahnungen des klugen und frommen Nikias zum Trotze das Volk verführt hat, eben sein Lieblings-Jünger Alkibiades, der auch an der ruchlosen Hermen-Verstümmelung und an der Mysterien-Verspottung teilgenommen und schliefslich von Sparta aus gar böse Ränke gegen die Vaterstadt gesponnen hat. Und nicht genug daran. Wie Alkibiades unsere Seeherrschaft, so hat Kritias den inneren Frieden unserer Stadt zerstört. An Geistesgaben fehlte es ihm wahrlich nicht. Aber wie hat er sie verwendet! In seinem Trauerspiele „Sisyphos," das nicht auf die Bühne kommen durfte, aber in gar vielen Abschriften von Hand zu Hand geht, hat er den Götterglauben eine Erfindung kluger Männer der Vorzeit genannt. Zu solcher Lehre stimmte sein Leben. Hier war er der schlimmste Volksfeind. In die Verbannung geschickt, hat er die thessalischen Bauern gegen ihre Herren aufgewiegelt. Und wieder zu uns zurückgekehrt, wie arg hat nicht er und sein Anhang in unserer armen Stadt gehaust! Und wieder frage ich: wo hat Kritias seine sauberen Grundsätze eingesogen, er und seine ganze Sippe? Sie haben alle zu den „Genossen" des Sokrates gehört. Doch über sein und seines Vetters Charmides Grab, die vereint im Kampf gegen das Volk gefallen, sei Gras genug gewachsen? Sei's drum. Allein vergifs nicht seinen Grofsneffen, den jungen Platon, der gleichfalls ein Liebling des Sophisten ist, und nichts als lose Reden gegen unsere gute, alte Verfassung und gegen die Herrschaft des Demos im Munde führt! Hörte ich ihn doch neulich den wunderbaren Satz verkünden: es werde nicht besser werden, ehe die Philosophen Herrscher oder die Herrscher Philosophen sein würden. Vielleicht sucht auch er dereinst im Ausland seine Ideale, wie es sein Altersgenosse, der Sohn des Ritters Grylos, jüngst gethan hat. Oder hast du nicht vernommen,

Digitized by Google

dafs Xenophon, statt der Vaterstadt zu dienen, es vorzog, sich nach Asien, zum persischen Thronprätendenten Kyros zu begeben, zu demselben Kyros, der sich als der eifrigste Gönner unserer lakedämonischen Feinde erwiesen hat? Und wer, meinst du wohl, hat ihn dazu ermuntert, das Orakel in Delphi zu Rate zu ziehen und mit dessen Erlaubnis zum Landesfeind überzugehen? Kein anderer als sein Intimus, der ewig sardonisch lächelnde, alles besser wissende Graukopf mit dem Silensgesicht. Es wäre wohl an der Zeit, ihm das Handwerk zu legen. Du meinst, man könne ruhig den alten Kienspan zu Ende brennen lassen, er werde nicht mehr viele Köpfe in Brand stecken. Das mag wohl sein. Aber wie wird es die junge Brut erst treiben, wenn sie ihr Oberhaupt ungestört sein Werk fortsetzen und sein Leben in Ehren beschliefsen sieht? Die Sache wäre gar einfach, wenn der Areopag noch seine alten Gerechtsame besäfse; der würde ihm schlecht und recht verbieten, mit der Jugend zu verkehren. Jetzt aber bleibt nichts anderes übrig, als Sokrates vor die Geschworenen zu laden. Und in der That, einer unserer Besten, der ehedem reiche Fabriksherr Anytos, der dem Gemeinwohl den gröfsten Teil seines Vermögens geopfert hat, Anytos soll im Begriff stehen, eine Klage einzubringen. Sobald diese in der Halle des Archon-Königs kund gemacht ist, wird der Alte wohl schleunigst dem Beispiel des Anaxagoras und Protagoras folgen. Der Abschied von seiner keifenden Xanthippe wird ihm nicht schwer werden; er wird das Weite suchen, und seine Tage in Korinth, in Theben oder im nahen Megara beschliefsen, wo er ja der ergebenen Freunde genug besitzen soll. Doch er mag gehen wohin er will; jedenfalls wird Anytos, gleichwie er neben Thrasybul im Kampf gegen die Junker nicht geruht hat, bis er den Sieg errang, so auch diesmal, was er begonnen, zu gutem Ende führen. Auch wackerer Mithelfer soll er sich bereits versichert haben: des Volksredners Lykon und des Dichters Melētos, der sich bei diesem Anlafs wohl mehr Ruhm holen wird, als jüngst mit seiner „Oedipodie“. Wer hiefs ihn aber auch, sich mit dem unvergleichlichen Sophokles messen, oder auch mit Euripides, dem er durch sein glattgestrichenes, über die Wangen herabhängendes Haar, sonst aber gar wenig gleicht? Seine Habichtsnase, sein spärlicher Bartwuchs, seine Magerkeit, — doch was schwatze ich da, während schon die Fahne auf dem Rathaus aufgepflanzt ist und mich mahnt, meinen Posten im Rat einzunehmen, ehe ich meines Taggeldes verlustig gehe. Oder sollte Sokrates am Ende auch noch an dem Verlust meiner Drachme schuldig werden?“

Nicht alles ist so gekommen, wie unser ehrsamer Ratsherr es vorausgesagt. Anytos freilich (den uns Platon im „Menon“ als grimmen Sophistenhasser kennen lehrt) hat, vom eigenen Eifer getrieben und

Digitized by Google

von seinen Helfern unterstützt, die Klage eingebracht, die den folgenden Wortlaut besafs: „Sokrates ist schuldig, weil er die vom Staat anerkannten Götter nicht anerkennt, hingegen andere neue dämonische Wesen einführt; er ist auch schuldig, weil er die Jugend verdirbt. Strafantrag: der Tod“. Der Angeklagte aber, gegen den kein Verhaftsbefehl erlassen war, hat die Erwartung von Freund und Feind getäuscht, indem er der Vorladung Folge leistete.

2. Es war ein Frühlingsmorgen des Jahres 399. Die Thautropfen glitzerten so hell wie sonst in den Kelchen der Anemonen, die Veilchen dufteten ebenso lieblich. Doch sollte die Sonne jenes Tages nicht die Mittagshöhe überschreiten, ehe ein unseliges Ereignis sich vollzogen hatte. Es war ein Tag, an dem die Gerichte nicht feierten. Zahlreiche, zumeist unbemittelte und ältliche Athener hatten sich frühzeitig von ihrem Lager erhoben. Sie wollten als Geschworene ihren Dienst thun, wozu das zurückgelegte dreifsigste Lebensjahr, gerichtliche Unbescholtenheit und der geleistete Richtereid sie befähigten. Ahnungslos, welche Aufgaben ihrer harrten, begaben sie sich, mit ihren Richtertäfelchen versehen, in das am Marktplatz gelegene Losungsamt. Dort wurden sie den verschiedenen Gerichtshöfen zugeteilt und eilten noch im Morgendämmer ihren Bestimmungsorten zu, jeder einen Stab in der Hand, dessen Farbe sie an der Oberschwelle des Eingangsthores wiederfanden. Dort angelangt, tauschten sie die Stäbe gegen Marken um, deren Vorweisung ihnen am Schlusse zur Ausfolgung des 3 Obolen (½ Frank) betragenden Taggeldes verhelfen sollte.

Fünfhundert und einem dieser Geschworenen war ein bedeutsames Los gefallen! Als sich die Gitterthüre hinter ihnen geschlossen hatte, ward ihnen die Kunde, dafs sie in der Sache des Melētos (denn dieser war der Namensträger der Anklage) gegen Sokrates das Recht finden sollten. Da die Klage auf Gottlosigkeit *(Asebie)* lautete, so war es der Archon-König, ein erloster jähriger Beamter, der die Voruntersuchung geleitet hatte und jetzt den Vorsitz führte. Auf langen, mit Matten bedeckten Bankreihen liefsen sich die Geschworenen nieder, ihnen gegenüber auf zwei benachbarten Estraden die Ankläger und der Angeklagte. Aufserhalb der Schranken standen zahlreiche Zuhörer umher. Da erblickte man das massive Denkerhaupt des achtundzwanzigjährigen Platon neben seinem Bruder Adeimantos, den schmächtigen Kritobul mit seinem Vater Kriton, den düster dreinschauenden Apollodor, von seinem Bruder Āantodoros begleitet. Auch die weltmännisch geschmeidige Figur des Aristipp hat man schwerlich vermifst, so wenig als die derberen Gestalten der Böoter Simmias, Kebes und Phaedondas, das Lockenhaupt des jugendlich

schönen Phaedon oder die willensstarke, von struppigem Haar umrahmte Physiognomie des Antisthenes.

Ein Rauchopfer und das vom Herold gesprochene Gebet machten den Anfang. Der Gerichtsschreiber verlas die Klage- und nach ihr die Gegenschrift. Dann lud der Vorsitzende die Vertreter der Anklage ein, die Tribüne zu besteigen. Melētos sprach zuerst, mit starker Betonung seiner patriotischen Absicht und nicht ohne einen erheblichen Aufwand an rhetorischer Kunst, aber mit geringem Erfolge. Mit wirksameren Ansprachen folgten Anytos und Lykon. Jener stellte jedes Gefühl der Gehässigkeit gegen den Angeklagten in Abrede; er wäre es — so erklärte er — wohl zufrieden gewesen, wenn dieser der Vorladung nicht gefolgt und aufser Landes gegangen wäre; nunmehr aber, da er sich gestellt habe, dürfe nicht ein Freispruch erfolgen, der die Jüngeren sein Beispiel nachzuahmen ermuntern würde. Von diesen, den „Schülern" des Sokrates und von dem, was ihnen zur Last fiel, war mehrfach die Rede. Das Beweismaterial der Anklage ist uns unbekannt. Jetzt ergriff Sokrates das Wort. Er sprach — von dem ob seines rednerischen Mifserfolges unwilligen Melētos oft und stürmisch unterbrochen — in schlichter, ungekünstelter Weise. Seine Rede war eine Improvisation, oder sie sollte doch einer solchen gleichen. Würdiger Ernst, Witz und Scharfsinn, überlegene Ironie, die gleichmütigste Fassung und das Verschmähen jeder Anrufung der Nachsicht oder des Mitleids der Richter haben sie gekennzeichnet. Es scheint ihr nicht jeder Erfolg gefehlt zu haben. Denn als die Geschworenen an die Tribüne herantraten, um die (kleinen Scheibenkreiseln ähnlichen) Stimmplättchen in die zwei bereitstehenden Urnen zu werfen, da zeigte es sich, dafs die mit einer massiven Achse versehenen, freisprechenden Metallplättchen hinter den durchlöcherten nur um dreifsig zurückstanden.

Es folgte die Verhandlung über das Strafausmafs. Denn dem klägerischen Antrag durfte der Angeklagte in diesen und verwandten Fällen einen anderen entgegenstellen. Seine Annahme war selbstverständlich um so wahrscheinlicher, je gefügiger der bereits schuldig Gesprochene sich erwies und je gewichtiger die Bufse war, die er auf sich zu nehmen sich bereit erklärte. In beiden Punkten hat Sokrates die Erwartung des ihm günstig gesinnten Teiles der Geschworenen arg getäuscht. Nicht ohne nachhaltiges Widerstreben und mit der Versicherung, nur den Bitten der in ihn dringenden und zur Bürgschaftsleistung bereiten Freunde (an ihrer Spitze Platons) willfahren zu wollen, erbietet er sich, die bescheidene Geldbufse von dreitausend Drachmen zu leisten. Zugleich legt er in starken Worten, an welche die Vertreter des souveränen Volkes keineswegs gewöhnt waren, gegen die Berechtigung des erfolgten Schuldspruches entschiedene Verwahrung

Digitized by Google

ein. Ein ansehnlicher Zuwachs der anfänglichen Mehrheit war die Folge. Mit nicht weniger als 360 Stimmen ist das Todesurteil gefällt worden.

3. Wir haben uns bemüht, aus der unsterblichen Darstellung Platons dasjenige herauszuschälen, über dessen thatsächliche Wahrheit nicht der Schatten eines Zweifels bestehen kann. Die „Apologie“ ist kein buchstabentreuer Bericht. Sie schildert auch die äufserlichen Vorgänge des Gerichtsverfahrens in einer Weise, die ich stilisierte Wahrheit nennen möchte. Das kann man wenigstens in einem Falle mit Händen greifen. Platon läfst Sokrates die Aussage eines Entlastungszeugen ankündigen, ohne dafs im Nachfolgenden der Erfüllung dieses Versprechens mit einem Worte gedacht würde. In den uns erhaltenen attischen Gerichtsreden, die ja auch nur eine Person sprechend einführen, wird doch eine erfolgte Zeugenaussage in der Weise erwähnt, dafs die Aufforderung zu ihrer Ablegung ausgesprochen und diese selbst durch das Wort „Zeugenaussage“, wie in anderen Fällen die Verlesung eines Gesetzartikels durch das Wort „Gesetz“, angedeutet wird. Platon verfährt anders. Es widerstrebt ihm hier wie anderwärts, der Schablone zu folgen; vielleicht will er auch nicht den Schein erwecken, als ob er ein durchweg vollständiges, bis ins Einzelste getreues Bild der Verhandlung zu liefern beabsichtigte. Jener eine nachweisbare Widerspruch zwischen Ankündigung und Ausführung gestattet uns jedenfalls, ähnliche Freiheiten auch in Betreff anderer Einzelheiten vorauszusetzen. So will es uns denn gar wenig wahrscheinlich dünken, dafs jener Entlastungszeuge, der Bruder des Chaerephon, als der einzige in dem ganzen Procefs erschienen sei. Und in der That: es giebt in der ersten Rede des Sokrates eine Stelle, aus welcher dieser Vermutung eine ernste Bekräftigung erwächst. Dort nämlich, wo Sokrates den Melētos auffordert, auch jetzt noch, da er es früher verabsäumt, die im Gerichtssaal anwesenden Väter und Brüder der Jünger als Belastungszeugen vorzurufen, fügt er hinzu, diese würden sicherlich in ganz entgegengesetztem Sinne aussagen; sie würden ihm, der angeblich ihre Angehörigen verderbt hat, insgesamt und in der nachdrücklichsten Weise beistehen. Und dieser Beistand wird so stark betont und seine Beweiskraft so eingehend erörtert, dafs sich uns die Vermutung aufdrängt, es sei hier nicht von einem hypothetischen, sondern von einem realen Vorgang die Rede. Mit anderen Worten: Platon hat sich — so mutmafsen wir — dieses Kunstmittels bedient, um dadurch (sei es aus technisch-künstlerischen, sei es auch aus persönlichen Gründen) die Erwähnung wirklich stattgehabter entlastender Zeugenaussagen zu ersetzen. Doch es thut not, die Ansprachen

Digitized by Google

des Sokrates näher ins Auge zu fassen und auf ihren thatsächlichen Gehalt zu prüfen.

Nicht das leiseste Bedenken hielt uns ab, den Ton der Reden für den echten und ursprünglichen zu halten. Mit nicht geringerer Zuversicht möchten wir dies von dem Geist behaupten, in welchem die Verteidigung geführt wird. In diesem wie in jenem Betracht könnten Abweichungen von der historischen Wahrheit nicht als künstlerische Freiheit gelten, man müfste sie zugleich ungeschickt und pietätlos heifsen. Auch steht der Geist und die Absicht der Verteidigung mit allem, was wir vom historischen Sokrates wissen, ebenso wie mit der durch die Anklage geschaffenen Lage im besten Einklang. Wer möchte es von vornherein für irgend wahrscheinlich halten, dafs Sokrates um jeden Preis sein Leben retten wollte? Aber auch das gilt uns als eine Willkürbehauptung, wenn man meint, er habe um jeden Preis sterben wollen, sei es aus Scheu vor den Gebrechen des Alters, sei es um seine Laufbahn durch den Märtyrertod zu krönen. Die Wahrheit scheint uns vielmehr diese. Das Leben besafs für ihn nur dann irgend einen Wert, wenn er es in der bisherigen Weise fortführen und den eigenartigen Beruf, den er ergriffen hatte, ungehindert ausüben konnte. Innerhalb dieser Grenzen zeigt ihn uns die „Apologie“ sogar zu dem Zugeständnis bereit, das in der Leistung einer Geldbufse gelegen ist. Von dieser Linie weicht er jedoch um keines Haares Breite ab; hier ist er jedem Compromisse feind, auch jedem stillschweigenden Pact aufs Äufserste abhold. Dafs die Aussichten auf Erfolg unter so bewandten Umständen keine erheblichen waren, das ist unleugbar. Allein die geringe Mehrheit, mit der die Schuldfrage bejaht wurde, zeigt doch auch, dafs sie nicht geradezu gleich Null waren. Gegen diese Auffassung läfst sich ein Umstand nicht ohne Scheinbarkeit ins Feld führen. Wir meinen den herausfordernden Ton, welcher die zweite Rede kennzeichnet. „Ich bin mir keiner Schuld bewufst; ich verdiene nicht nur keine Strafe, sondern ich fühle mich der höchsten Auszeichnung wert, über welche der Staat zu verfügen hat, der Speisung im Prytaneum“ — der Verurteilte, der also spricht, scheint allerdings die ihm drohende Todesstrafe eher zu suchen, als zu meiden. Man wird aber wohl daran thun, auf den Zusammenhang zu achten, in welchem diese Äufserung auftritt. Sie geht dem beträchtlichen factischen Zugeständnis, welches das Strafanerbieten enthält, unmittelbar voraus. Sollte dieses das starke und berechtigte Selbstgefühl des Sokrates nicht verletzen, und sollte es nicht den Anschein erwecken, als biete er die Hand zu einem stillschweigenden Abkommen: Verzicht auf die Todesstrafe von seiten der Richter, Verzicht auf seine Berufsübung von seiten des Angeklagten — sollte nicht dieser Schein erregt werden

Digitized by Google

und zugleich seine Würde eine arge Schmälerung erfahren, so mufste dem thatsächlichen Zugeständnis ein starkes Gegengewicht geboten werden, das über die Durchschnittshöhe, auf der die übrigen Teile der Verteidigung stehen, ebenso weit hinausgeht, wie jene Einräumung darunter herabsinkt.

Man kann die Verteidigungsreden nicht mit gebührender Aufmerksamkeit lesen, ohne den aufserordentlichen Aufwand auch an sachwalterischer Kunst zu bewundern, der sie bei aller Unscheinbarkeit der Darstellung und aller angeblichen Planlosigkeit der Anordnung auszeichnet. Auf den Kern der Anklage, den Vorwurf religiöser Heterodoxie, gab es offenbar keine stichhältige Erwiderung. Hingegen war von den Komikern, zumal von Aristophanes, dem Sokrates gar vieles zur Last gelegt worden, was dieser mit voller Wahrheit in Abrede stellen, als Mifsverständnis und Verwechslung bezeichnen konnte. Demgemäfs wird diese Darlegung an die Spitze gesetzt und der Inbegriff jener grundlosen Vorwürfe in geistvoller Weise in eine Anklageformel zusammengefafst, die der wirklich erfolgten gerichtlichen Anklage vorangeht. Allein auch diese selbst mufs sich einige Freiheit der Behandlung gefallen lassen. Sie wird, wie uns der Vergleich mit dem anderwärts erhaltenen authentischen Wortlaut lehrt und überdies das beigefügte „etwa" zeigt, nicht mit wörtlicher Treue angeführt; und dieser Mangel an Genauigkeit dient dem Zwecke, den leichter widerlegbaren Teil der Anklage, die Jugendverderbung, in den Vordergrund zu stellen. Die Abwehr der eigentlichen Asebieklage wird so behandelt, wie schon Homer dem Feldherrn schwache Truppenteile zu verwenden empfiehlt: sie wird in die Mitte genommen und von wirksameren Bestandteilen der Verteidigung umrahmt. Und zwar in der Weise, dafs das allerkräftigste Beweismittel, das dem Angeklagten überhaupt zu Gebote steht, die Berufung auf die ihm günstige Gesinnung der nächsten Anverwandten der angeblich verderbten Jünger, auf den Schlufs verspart bleibt. Auch die theoretische Bestreitung dieses Vorwurfs zeigt die Hand eines ungemein geschickten Anwalts. Wir meinen damit nicht den für uns durchsichtigen, von Platon sowohl als Sokrates aber gewifs nicht durchschauten Fehlschlufs, niemand könne jene, mit welchen er verkehrt, absichtlich schlechter machen wollen, da er ja unter dieser Schlechtigkeit selbst zu leiden hätte. Wäre dem so, dann könnte es keine Diebsschulen geben, keine Väter, die ihre Söhne einem unredlichen Erwerb, keine Mütter, die ihre Töchter der Unehre zuführen. Und in der That, der Nutzen, den der Verführende aus seiner verderbenden Thätigkeit zieht oder zu ziehen hofft, kann jenen in Aussicht stehenden Schaden überwiegen oder doch um seiner unmittelbareren Nähe willen eine stärkere Wirkung auf den Willen üben, abgesehen

Digitized by Google

davon, dafs die Verderbung auch eine nur teilweise, das Verhältnis der beiden Teile nicht berührende sein oder zu sein scheinen kann. Für Sokrates und die Seinen war jene Behauptung in Wahrheit ein Folgesatz der umfassenderen Lehre, dafs niemand freiwillig unrecht thut, und jener anderen von der Einheit aller Tugenden. Nicht an dieser Stelle also erkennen wir die Meisterhand des Anwalts, wohl aber dort, wo der überhaupt und insbesondere im Gerichtssaal auf die Gunst der Masse angewiesene Melētos von Schritt zu Schritt bis zu dem widersinnigen Zugeständnis gedrängt wird, dafs alle Athener mit alleiniger Ausnahme des Sokrates der Jugenderziehung kundig und die Jugend sittlich zu bessern beflissen sind.

Konnten wir schon bisher das technische Geschick des Urhebers der Verteidigung — mag es nun Sokrates oder Platon sein — bewundern, so wächst unser Staunen, wenn wir unsern Umblick erweitern und, statt an einzelnen Stellen zu haften, das Ganze überschauen. Mag die Wirkung auf Geschworene, mag sie auf blofse Leser berechnet sein, jedenfalls galt es, die Wirksamkeit des Sokrates dem Verständnis eines Bildungskreises nahe zu bringen, welcher diese in ihrer ureigensten Gestalt zu würdigen ganz und gar unvermögend war. Da überrascht uns denn in erster Linie der Umstand, dafs von dem, was nach dem unantastbaren Zeugnis des Aristoteles den Kern der gesamten sokratischen Thätigkeit gebildet hat, dafs von seiner Begriffsforschung mit keiner Silbe die Rede ist. Die Dialektik des Sokrates bot zwei Seiten dar, die wir, um ein von Grote geprägtes Bild zu gebrauchen, den positiven und den negativen Arm seiner Philosophie heifsen mögen. Der grofsen Menge war der letztere ungleich bekannter als der erstere. Als nörgelnder, ironisch mystificierender, die Mitunterredner verwirrender und beschämender Gesprächskünstler, als ein Meister der Kritik und der Polemik — in diesem wenig erfreulichen Licht erschien er aller Welt, in dieser Eigenschaft hatte er sich zahllose Feinde geschaffen. Nun breitet die „Apologie“ über die unpopuläre Gestalt des Elenktikers den verklärenden Schimmer einer religiösen Mission. Der ihm leidenschaftlich ergebene Chaerephon hat (das werde der Bruder des Verstorbenen von der Tribüne aus bekunden) von Delphi den Spruch heimgebracht, keiner sei weiser als Sokrates. Dieser Ausspruch des Gottes, der mit dem Bewufstsein seiner eigenen Unwissenheit im grellsten Gegensatze stand, habe ihn in Ratlosigkeit gestürzt. Apollo könne doch nicht lügen; so gelte es denn, den verborgenen Sinn seines Wahrspruchs zu ergründen. Dieser Aufgabe habe er sich nicht zu entziehen vermocht, und darum seinen „Irrgang“ begonnen, den Versuch, alle diejenigen, die im Rufe der Weisheit stehen: Staatsmänner, Dichter, Handwerker, auf ihren Weis-

Digitized by Google

heitsbesitz zu prüfen. Jener Rundgang habe eine Saat des Hasses gegen ihn ausgestreut, der auch die gegenwärtige Anklage entsprossen sei. Er selbst habe aus ihm die Lehre gezogen, dafs alle anderen gleich ihm selbst der echten Weisheit entbehren, wohl aber von dem ihm fremden Weisheitsdünkel erfüllt seien. Damit habe sich ihm der Sinn des delphischen Ausspruches enthüllt. Es ist um die menschliche Weisheit — das habe die Pythia sagen wollen — kläglich genug bestellt; am besten steht es noch um diejenigen, die, wie beispielsweise Sokrates, sich dieses ihres Weisheitsmangels voll bewufst sind. Ehe wir die Wirksamkeit dieser Darstellung ins Auge fassen, ziemt es, ihre thatsächliche Begründung zu erörtern. Hier mufs zweierlei streng geschieden werden: der delphische Spruch selbst und seine Bedeutung für die Laufbahn des Sokrates. An der historischen Wahrheit des ersteren haftet unseres Erachtens nicht der leiseste Zweifel. Eine Zeugenaussage, die in einem kürzlich stattgehabten Procefs erfolgt sei, erfinden und eine hochbedeutsame Thatsache durch solch eine Erfindung der Mit- und Nachwelt glaubhaft machen wollen, wer wird solch ein ebenso ungereimtes als gewissenloses Beginnen einem Platon zu. trauen? So zweifellos aber die Thatsache selbst ist, so schwierig ist es, sie in befriedigender Weise zu erklären. Hat man zu Delphi die heilsame Einwirkung der sokratischen Reden wirklich so klar erkannt und so hoch geschätzt, dafs man ihr durch jenen Ausspruch Vorschub zu leisten geneigt war? Oder war es sein Spott über die Ratlosigkeit der Volksversammlungen, über das demokratische Regiment der Unkunde, der ihm die Sympathien der aristokratisch gesinnten delphischen Priesterschaft erwarb? Oder war es endlich des Sokrates tiefe Verehrung für Apollo und sein Heiligtum, die in einer Zeit religiöser Zweifelsucht den Verwaltern der Orakelstätte einer dankenden Erwiderung wert erschien? Wir werden dies niemals wissen. Eines aber glauben wir mit Sicherheit zu wissen: dafs nämlich die Verwertung jenes Spruches in der „Apologie" eine ungeschichtliche ist. Er soll den Ausgangspunkt der gesamten öffentlichen Thätigkeit des Sokrates gebildet haben. Woher wufste man denn aber zu Delphi irgend etwas über ihn, ehe er jene Thätigkeit begonnen hatte? Sie allein war es ja, der er sein Ansehen verdankte; und in hohem Grade unwahrscheinlich darf es heifsen, dafs das Orakel sich auf die Weisheitsansprüche eines in weiteren Kreisen völlig Unbekannten eingelassen habe. Geradezu undenkbar aber ist es, dafs der Drang zur Bethätigung seines dialektischen Genies erst durch jene Kunde geweckt ward, gleichwie es thatsächlich unwahr ist, dafs seine Dialektik dem hier angegebenen Zweck ausschliefslich gewidmet blieb. Damit ist freilich die Frage, ob Platon oder Sokrates hier zu uns redet, noch nicht entschieden. Denn auch

dem auf seine eigene Vergangenheit Zurückblickenden kann die Perspective sich verschieben. Er kann einem Erlebnis eine Bedeutung zuschreiben und einen Einflufs beimessen, den es in Wirklichkeit nicht auf ihn geübt hat. Aber wahrscheinlicher ist hier allerdings die Annahme planvoll waltender Kunst, wie wir sie Platon zuschreiben dürfen, wenn anders der Schlufs von der Wirkung auf die sie herbeiführende Absicht kein völlig unzulässiger ist. Denn die Wirkung solch einer Darstellung konnte allerdings eine sehr erhebliche sein. „Diese Bewandtnis also hat es — so mochte manch ein argloser Leser ausrufen — mit dem vielberufenen Kreuzverhör des Sokrates. Worin wir nichts als neckenden Mutwillen, kränkende Überhebung, dreiste Vernünftelei erblickten, das war in Wahrheit der Ausflufs tiefinnerlicher Bescheidenheit, des Widerstrebens gegen ein übermäfsiges Lob und vor allem des frommen Dranges, einen Ausspruch der Gottheit zu begreifen und zu rechtfertigen!"

Noch weit entschiedener darf aber unser Urteil über die Darstellung lauten, die dem positiven Arm der sokratischen Philosophie gewidmet ist. Hier begiebt sich in der That etwas gar Befremdliches. Die „Apologie" gerät mit sich selbst in Widerspruch, nicht minder mit der allgemeinen zeitgenössischen Auffassung der Persönlichkeit des Sokrates und, was weitaus das Wichtigste ist, mit dem durch unverbrüchliche Zeugnisse gesicherten Kern seiner Ethik. Während ein Teil der „Apologie" die durch den delphischen Spruch veranlafste Menschenprüfung nicht nur in den Vordergrund stellt, sondern das Leben des Sokrates geradezu ausfüllen läfst, führt uns ein anderer Teil derselben Rede ein sehr verschiedenes Bild vor Augen. An die Stelle jener „Gottesknechtschaft" tritt mit wenig verändertem Ausdruck, aber mit ganz und gar verändertem Gehalt ein anderer „Gottesdienst". Sokrates erscheint hier als Mahnredner und Tugendprediger, der sich an alle Welt, an Fremde wie an Einheimische, wendet und sie durch seinen Zuspruch zu bewegen sucht, sich um ihr wahres Heil zu kümmern, sich nicht um Ehre und Besitz, sondern um Tugend und die Wohlordnung ihrer Seele zu bemühen. Wir wollen nicht bei der Unwahrscheinlichkeit verweilen, dafs das Bild eines solchen Sokrates in dem Spiegel der Komödie die Gestalt gewinnen konnte, die uns aus ihm entgegenblickt. Aber all das, was wir von seinen positiven ethischen Lehren wissen, steht mit dieser Darstellung in Widerspruch. Die Lehre vom „Tugendwissen" ist nicht mit ihr vereinbar. Wer das Gute weifs, der thut es. Es bedarf dazu keiner Ermahnung, keiner Paränese. Nicht ermunternder Zuspruch, sondern Belehrung und Klärung der Begriffe ist es, was allein not thut. So scheint es denn unmöglich, diese Schilderung für volle geschichtliche Wirklichkeit zu

Digitized by Google

halten. Ebenso wenig freilich ist es eine willkürliche Erdichtung. Die „protreptische“ Absicht — so ward jüngst bemerkt — ist von Platon an die Stelle der „protreptischen“ Wirkung gesetzt worden. Oder, genauer gesprochen, was Platon ihn stets unmittelbar, mit absichtlichem Bemühen bewirken läfst, das hat Sokrates nicht selten mittelbar, mit und ohne Absicht, bewirkt. Denn der Reiz seiner Gespräche hat auch Widerstrebende bestrickt, ihr Interesse gefangen genommen, es von den Äufserlichkeiten des Lebens ab- und zur Beschäftigung mit den höchsten und tiefsten Fragen hingelenkt. Das geschah in Wahrheit in der Form von begrifflichen Erörterungen. Wer in der also bewirkten Läuterung der Begriffe und in der sie begleitenden Vertiefung einen hochwichtigen Behelf moralischen Fortschritts erblickte, und zugleich diese seine Überzeugung solchen mitteilen wollte, die jenen Zusammenhang zu verstehen unvermögend waren, der mochte wohl dazu gelangen, mittelst einer überraschenden Metamorphose den Moralzergliederer in einen Moralprediger zu verwandeln. Platon opfert hier die Richtigkeit der Thatsachen der Richtigkeit des Eindrucks. Er bietet einigermafsen getrübte Wahrheit, damit die ungetrübte nicht durch das entstellende Medium einer beschränkten Auffassung zu gröblicher Unwahrheit verzerrt werde. Sein Verfahren gleicht demjenigen, das der Verfertiger eines Fernrohrs anwendet, indem er die Ablenkung, welche der Lichtstrahl durch eine Linse erleidet, durch die Hinzufügung einer zweiten, im entgegengesetzten Sinne wirkenden, Linse wettmacht. Und wenn sich hier wie dort gar leicht ein unbeabsichtigter Überschufs von Wirkung einstellt, so fällt dieser Übelstand der Unvollkommenheit alles Menschlichen zur Last.

4. Die voranstehenden Erwägungen machen es uns unmöglich, in der „Apologie“ eine durchwegs treue Wiedergabe der im Gerichtssaal wirklich gesprochenen Reden zu erkennen. Eine reinliche Scheidung von Wahrheit und Dichtung ist mit unsern Mitteln nicht erreichbar. Zwei Dinge dürfen wir jedoch nicht vergessen. Kein antiker Schriftsteller hat Bedenken getragen, die Reden seiner Helden umzubilden, zu verschönern, dem, was ihm als Vollkommenheit galt, näher zu bringen. Es wäre einem Wunder gleich zu achten, wenn Platon, in dessen Staatstheorie die als Arzenei verwendete „heilsame Unwahrheit“ eine so grofse Rolle spielt, in der schriftstellerischen Praxis es anders gehalten und den Strom seiner Beredsamkeit von derartigen Scrupeln hätte eindämmen lassen. Andrerseits wäre es ihm, und vor allem seinen sokratischen Genossen, sicherlich als pietätlose Anmafsung erschienen, wenn er die in Wirklichkeit gehaltenen Verteidigungsreden des

Digitized by Google

Meisters einfach über Bord geworfen und ganz und gar durch Erzeugnisse seines eigenen Geistes ersetzt hätte. Darum durften wir mit Fug von Wahrheit und Dichtung sprechen, auf deren durchgängige Sonderung wir verzichten müssen. Nur dafs der gesamte künstlerische Aufbau Platons Werk ist, möchten wir mit einiger Zuversicht behaupten; nicht minder, dafs die zugleich kürzeste und mit dem Verlauf des Processes am engsten verknüpfte zweite Rede am meisten von echtem sokratischen Gut enthält.

Echtes sokratisches Gut! Das ist freilich in höherem Sinne die ganze „Apologie“. Denn bedeutsamer als die intellectuellen und künstlerischen Eigenschaften des Werkes, bei denen wir allzulange verweilen mufsten, ist der Untergrund grofser Gesinnung, von dem die wunderbare Schöpfung getragen wird. Diese ist noch mehr sokratisch als platonisch. Die Mischung oder vielmehr die innerliche Durchdringung von Nüchternheit und Enthusiasmus, die Geringschätzung alles Äufserlichen, der Glaube an die siegreiche Macht des vernünftigen Denkens, die Zuversicht, dafs der „gute Mann“ gegen jeden Schicksalsschlag gefeit sei, das heitere Vertrauen, mit welchem dieser unbeirrt durch Furcht und Hoffnung seinen Weg wandelt und seine Aufgabe erfüllt — all das hat die „Apologie“ zu einem Laienbrevier starker und freier Geister gemacht, das noch heute wie vor dreiundzwanzig Jahrhunderten die Seelen ergreift und die Herzen entzündet. Sie ist eines der männlichsten Bücher der Weltlitteratur, wie kaum ein anderes geeignet, die Mannestugend der Fassung in die Gemüter zu pflanzen. Schwer ist es, ihr Verhältnis zu den göttlichen Dingen in das rechte Licht zu rücken. Viel ist darin von den Göttern die Rede; aber von Knechtsinn gegenüber göttlichen Machtgeboten, von Götterfurcht oder *Deisidämonie* irgend welcher Art ist ihr Wesen so frei wie das Lehrgedicht der Lucrez. Die göttlichen Stimmen, die darin ertönen, bilden in Wahrheit einen Chor, der die führende Stimme der sokratischen Persönlichkeit und des sokratischen Gewissens nicht beherrscht, sondern begleitet. Am deutlichsten offenbart sich die Eigenart des Werkes in der Schlufsrede, die Sokrates nach der Fällung des Todesurteils an die Geschworenen richtet. In dieser könnte man von vornherein am ehesten geneigt sein, eine freie Zuthat Platons zu erblicken; doch hat er ihr jedenfalls die sokratische Farbe aufs treulichste gewahrt. Es wird daselbst die Frage der Unsterblichkeit aufgeworfen, aber ganz und gar nicht entschieden. Ob es ein Fortleben der Verstorbenen gebe, ob der Tod einem tiefen, traumlosen Schlafe gleiche, beide Möglichkeiten werden erörtert, ohne dafs zwischen ihnen eine Wahl getroffen würde. Mag die eine oder die andere derselben Wirklichkeit sein, in keinem der beiden Fälle solle der Tod einem Übel gleich ge-

Digitized by Google

achtet werden. Und damit nicht genug. Auch dort, wo die Fortdauer der Seele ins Auge gefafst wird, ist das Bild des Jenseits aller dumpfen Schrecknisse, aber auch aller überirdischen Wonnen entkleidet. Nicht himmlische Entzückungen und nicht Höllenqualen werden, wie sonst so oft bei Platon, ausgemalt. Der unerschütterliche Gleichmut, so möchte man sagen, den Sokrates im Leben bethätigt, begleitet ihn auch auf seinem Gange durch die Unterwelt. Dort verkehrt er im Geiste mit den halb-göttlichen Heroen der Vorzeit wie mit seinesgleichen; er unterwirft sie seinem Kreuzverhör und erfreut sich mit herzhaftem Humor dieses belehrenden Gedankenaustausches und nicht minder der Gewifsheit, dafs im Hades zum mindesten die Übung der Denkfreiheit nicht durch die Verhängung der Todesstrafe geahndet werde. Mit Heiterkeit in den Tod zu gehen, das hat die „Apologie“ auch diejenigen gelehrt, die damit nicht in die Freuden eines Paradieses einzugehen meinen.

Vielleicht noch mehr als die Lehre hat das Beispiel des Sokrates gewirkt. Jedermann weifs, dafs der Vollzug des Urteils durch die Abwesenheit des delischen Festschiffes einen Aufschub erfuhr, und dafs der Verurteilte diese Monatsfrist zur eifrigen Fortsetzung der gewohnten Unterhaltungen mit seinen Schülern und daneben dazu benutzt hat, äsopische Fabeln in Verse zu bringen. Damit glaubte er einem göttlichen Befehle zu gehorchen, der jetzt wie schon mehrmals vorher in Traumgesichten an ihn ergangen war. Dieser hiefs ihn, sich „musikalisch“ (d. h. künstlerisch) zu bethätigen. Vielleicht dürfen wir auch darin eine aus den Tiefen des Unbewufsten auftauchende Mahnung erblicken (vgl. S. 71), einen Mangel seiner Naturbegabung ergänzend nach Vollkommenheit zu streben. Wie er endlich, als die letzte Stunde herannahte, die klagenden Angehörigen fortgeschickt, die weinenden Jünger getröstet, mit dem Kerkermeister milde und freundliche Worte gewechselt und in voller Gelassenheit den Schierlingsbecher geleert hat — kaum thut es not, diese Bilder aufzufrischen, die uns der platonische „Phaedon“ in nie erbleichenden Farben bewahrt hat.

5. So lange Menschen auf Erden leben, wird jener Gerichtstag unvergessen bleiben. Niemals wird die Klage verstummen um den frühesten Blutzeugen der freien Vernunftforschung. Auch um das Opfer fanatischer Unduldsamkeit? Das ist eine Frage, in Betreff deren die Stimmen annoch geteilt sind. Die einen werden nicht müde, jenes Verdict als einen Justizmord der schlimmsten Art, als einen untilgbaren Flecken auf dem Ehrenschilde des athenischen Staates zu brandmarken. Andere, deren Zahl geringer ist, ergreifen die Partei der „Gesetzlichen“ gegen den „Revolutionär“ und spähen begierig nach

Digitized by Google

allem, was die Gröfse des Sokrates zu mindern geeignet scheint. Unsere Überzeugung geht dahin, dafs das verhängnisvolle Ereignis zum kleineren Teile durch Vorurteil und Mifsverstand verschuldet, zum weitaus gröfseren Teil und in entscheidendem Mafse die Wirkung eines vollberechtigten Conflictes gewesen ist. Hier hat Hegel, wie wir meinen, das Richtige gesehen. Zwei Weltanschauungen, fast möchte man sagen, zwei Menschheitsphasen, rangen an jenem Tage miteinander. Die von Sokrates eingeleitete Bewegung war ein unermefslicher Segen für die Zukunft des Menschengeschlechtes; sie war ein Gut von sehr zweifelhaftem Werte für die athenische Gegenwart. Dem Rechte des Gemeinwesens, sich zu behaupten und auflösenden Tendenzen entgegen zu wirken, stand das Recht einer grofsen Persönlichkeit gegenüber, neue Bahnen zu erschliefsen und aller Zähigkeit des Herkommens, jedem Aufgebot dräuender Staatsmacht zum Trotze mutvoll zu beschreiten. An dieser Berechtigung des Individuums zweifeln unter denen, an welche diese Blätter sich wenden, bei weitem nicht so viele, als an jener des Staates. War es eines gesitteten und hochgebildeten Volkes — so dürfte manch einer unserer Leser entrüstet ausrufen — nicht ganz und gar unwürdig, das Recht der freien Meinungsäufserung in so gröblicher Weise zu verletzen? Die Freiheit der Meinungsäufserung, so antworten wir, gehört um ihrer segensreichen Wirkungen willen zu den kostbarsten Besitztümern der Menschheit, allein sie hat niemals und nirgendwo ohne jegliche Einschränkung gegolten. Sie hat in unserem Jahrhundert keinen warmherzigeren und erleuchteteren Anwalt gefunden, als J. St. Mill. Und doch hat auch dieser feurige Fürsprecher individueller Freiheit nicht umhin gekonnt, eine Schranke derselben anzuerkennen. „Niemand verlangt — so heifst es an einer Stelle des prächtigen Buches „Von der Freiheit“ —, dafs Handlungen so frei sein sollten wie Meinungen. Im Gegenteil. Selbst Meinungen verlieren ihren Freibrief, sobald . . . . ihre Äufserung eine positive Aufreizung zu einer Übelthat bildet. Die Meinung z. B., dafs die Kornhändler Blutsauger der Armen sind, oder dafs das Eigentum Diebstahl ist, sollte keine Ahndung nach sich ziehen, solange sie einfach durch die Presse in Umlauf gesetzt wird; wohl aber kann sie mit vollem Rechte straffällig werden, wenn sie einem aufgeregten Pöbelhaufen vor dem Hause eines Kornhändlers mündlich gepredigt oder in Form eines Flugblattes unter demselben verbreitet wird.“ Und wie, so dürfen wir wohl fragen, wenn der Inhalt jenes Flugblattes am Tage vorher durch eine Zeitung in die Öffentlichkeit gebracht ward? Wie, wenn der Pöbelhaufe zwar noch nicht versammelt, aber seine Versammlung stündlich zu gewärtigen ist? Wer sieht nicht, dafs die hier gezogene Grenze eine fliefsende ist, die je nach der Gröfse und Nähe

Digitized by Google

der drohenden Gefahr und je nach der Stärke und Zuverlässigkeit der zur Abwehr bereitstehenden Mittel eine andere sein wird! In Wahrheit hat kein Gemeinwesen, mochten seine Bürger von dem Wert und der Wichtigkeit freier theoretischer Erörterung noch so sehr durchdrungen sein, diese Freiheit unter allen Umständen und auch dann gewahrt, wenn seine Lebensinteressen unmittelbar auf dem Spiele standen. Hier mufs der Schwäche der antiken Staatswesen gedacht werden. Jene kleinen Stadtrepubliken waren schwach an Volkszahl, doppelt schwach durch die Nötigung, den immer drohenden Angriffen der Nachbarn Trotz zu bieten. Und auch das, was an sich ein Element der Stärke war, die Gleichartigkeit der Bevölkerung, konnte in der Rücksicht, die uns hier beschäftigt, zu einem Element der Schwäche werden. Die Ausbreitung staatsgefährlicher Lehren kann in unseren modernen Mittel- und Grofsstaaten weit fortschreiten, ohne dafs der entscheidende Schritt, der von der Theorie zur Praxis hinüberführt, in naher Aussicht stünde. Ein beträchtlicher Bruchteil der Bevölkerung kann von jenen Doctrinen ergriffen sein, während andere und gewichtige Bestandteile derselben ein gewaltiges Gegengewicht bilden. Man denke an den Gegensatz von Bauern und Bürgern, von Bürgern und Proletariern. Was im alten Athen von derartigen Gegensätzen vorhanden war, hat im Laufe der Zeit und durch die darauf abzielende Einwirkung grofser Staatsmänner gar viel von der ursprünglichen Schärfe verloren. Die Landbevölkerung war dem städtischen Einflufs unterthan. Nur in den nicht allzu häufigen Fällen eigentlicher Gesetzesrevisionen waren die Demen oder Gaue zu einigermafsen selbständiger Mitwirkung berufen. Das Schicksal Athens entschied sich täglich auf der Pnyx. Dafs der Bestand des Staates und seiner Einrichtungen im letzten Grunde von der staats- und gesetzestreuen Gesinnung seiner Bürger abhängt, das ist freilich eine allgemeine Wahrheit. In weit buchstäblicherem Sinne hat sie jedoch im Altertum gegolten. Jede Erschütterung der Grundfesten des Staates mufste alsbald empfunden werden. Jeder Stofs konnte sich aus den Tiefen ungehindert bis zum Giebel des gesellschaftlichen Baues fortpflanzen. Hemmende Zwischenfactoren fehlten. Das Staatsinteresse entbehrte des Schutzes, den ihm die Erblichkeit der höchsten Obrigkeit, eine organisierte Waffenmacht und Beamtenschaft gewähren können. Athen besafs kein Fürstenhaus, kein stehendes Heer und keine Bureaukratie. Um so sicherer mufste der Staat auf die Treue seiner Bürgerschaft bauen können. Diese setzte sich wie jederzeit und allenthalben aus einer ungeheueren Mehrheit von Geführten und einer kleinen Minderheit der Führenden zusammen. Zu den letzteren zählten in erster Reihe jene, welche die Waffe des Wortes in überlegener Weise zu handhaben wufsten. Diese Überlegenheit erwarb

oder verstärkte man durch dialektische und rhetorische Schulung. So begreift es sich, dafs ein Meister der Dialektik, der mehrere Jahrzehnte hindurch auf viele der zugleich ehrgeizigsten und begabtesten Jünglinge nachhaltigen Einflufs übte, und der überdies der originellste ethische und politische Denker seines Zeitalters war, zu einer Macht im Staate werden und als eine ergiebige Quelle des Heils oder Unheils gelten konnte.

Wenn aber weite Kreise den Einflufs des Sokrates als einen unheilvollen empfanden, so hat vieles zusammengewirkt, diesen Eindruck zu erzeugen. Dafs Kritias und Alkibiades, die Schädiger des Staates, auf die Gestalt ihres Meisters einen tiefen Schatten werfen, möchte man zunächst freilich beinahe einen unglückseligen Zufall nennen. Denn darin mag Xenophon nicht Unrecht haben, dafs Kritias zum mindesten im Umgang mit Sokrates vornehmlich eine Förderung seines politischen Könnens suchte und dafs die beiden in ihrer Charakterbildung nicht wesentlich oder dauernd von ihm beeinflufst wurden. Allein wie begreiflich ist es, dafs zu der grofsen Zahl hochstrebender Jünglinge, die diesen Bildungsweg einschlugen, auch solche gehörten, deren spätere Wirksamkeit dem Staatswohl ernsten Eintrag that. Als ein unglücklicher Zufall könnte eher das erscheinen, dafs nicht auch unter jenen, die das Gemeinwohl mächtig förderten, Jünger des Sokrates zu finden waren. Das lag jedoch an tieferen Ursachen, und zwar von zwiefacher Art. Sokrates war, wie unseren Lesern genugsam bekannt ist, kein Freund der geltenden, d. h. der demokratischen Staatsordnung. Diese entsprach nicht seiner Lehre von der Suprematie des Intellects. Xenophon führt unter den Vorwürfen des „Anklägers“ (d. h. wahrscheinlich des vom Litteraten Polykrates in seiner mehrere Jahre nach dem Procefs verfafsten Flugschrift redend eingeführten Anytos) den folgenden an: „Sokrates hat seine Genossen zu Verächtern der bestehenden Gesetze gemacht.“ Auf diese Anklage weifs Xenophon nichts irgend Triftiges zu erwidern, ja er bestätigt sie unwillkürlich, indem er blofs das in Abrede stellt, dafs der Meister seine Jünger zu „gewaltsamen“ Verfassungsänderungen angestachelt habe. Noch bedeutsamer ist jedoch ein Anderes. Nicht blofs der im Vaterlande geltenden Ordnung, auch diesem selbst haben sich die Freunde des Sokrates mehrfach abhold und entfremdet erwiesen. Xenophon hat in dieser Rücksicht durch seinen Lebensgang mehr Anklagematerial gegen seinen Lehrer aufgehäuft, als er in seinen Vertheidigungsschriften zu entkräften vermocht hat. Und wie Xenophon in Persien und in Sparta, so ist Platon in Syrakus fast heimischer geworden als in seiner Vaterstadt. Antisthenes und Aristipp haben das öffentliche Leben mit Absicht gemieden, und in der Schule des ersteren ist das „Weltbürgertum“

Digitized by Google

des Weisen geradezu verkündet und zum herrschenden Glaubenssatz geworden. Dafs auch hier die Jünger auf den Spuren des Meisters wandelten, wird niemand bezweifeln.

Auch bedarf es nicht der Vermutungen. Dafs der hochbegabte Mann sich dem Dienste des Gemeinwesens entzogen hat, war ein Gegenstand allgemeiner Verwunderung. Platon läfst ihn zu seiner Rechtfertigung in der „Apologie“ den befremdlichen Satz aussprechen: „Wer das Unrecht wahrhaft bekämpfen will, dessen Platz ist im Privatleben, nicht im öffentlichen Leben.“ Und begründet wird dieses Urteil, wie es allein begründet werden konnte, durch den Hinweis auf die angebliche Nutzlosigkeit jedes derartigen Bemühens, auf die Heillosigkeit der staatlichen Zustände und die Unverbesserlichkeit der Menge. Denn das heifst es ja, wenn Sokrates behauptet, er hätte bei thätiger Anteilnahme an den öffentlichen Dingen nicht zu hohen Jahren gelangen können, er hätte immer und immer wieder sein Leben im Kampf mit dem Volke in die Schanze schlagen müssen, ohne doch diesem zu nützen. Wohlgemerkt: demselben Volke, welches Perikles zu seiner Leichenrede Modell gestanden hat, das, durch Niederlagen gebeugt, durch schmerzliche Erfahrungen geläutert, wahrlich nicht als ein unbrauchbarer Stoff in der Hand wohlwollender und einsichtiger Bildner gelten konnte. Hier fällt es schwer, sich einer Regung schmerzlichsten Bedauerns zu erwehren. Eines der bildsamsten und edelsten Völker wird von einigen seiner besten Männer verlassen, die ihm kaltsinnig den Rücken kehren und jede an seine Erziehung gewandte Mühe für verschwendet erklären. Doch statt in Klagen auszubrechen, bestreben wir uns lieber zu begreifen. Dafs es Sokrates und den Seinen an wahrer, inniger Liebe zu ihrer Heimat gefehlt hat, ist unbestreitbar. Allein nicht etwa darum, weil Sokrates, wie Miss Frances Wright (wenn auch in etwas anderem Sinne) zu Bentham sagte, „ein Eiszapfen“ gewesen ist, sondern weil sein Herz von einem anderen, von einem neuen Ideal erfüllt war. Die „Einsicht“ ist nicht athenisch, die „Besonnenheit“ ist nicht spartanisch, die „Tapferkeit“ ist nicht korinthisch. Wo alles und jedes vor den Richterstuhl der Vernunft geladen ward, wo nichts Herkömmliches als solches gelten, sondern alles von der denkenden Reflexion seine Rechtfertigung empfangen sollte, wie konnte da der auf einige Quadratmeilen beschränkte Stadtpatriotismus von ehemals seine alte Stärke bewahren? Die Gleichgiltigkeit gegen den „Erdenwinkel, in den das Schicksal seinen Körper geworfen hatte“, mufste in Wahrheit (wenngleich der angeblich sokratische Ausspruch, den wir hier Epiktet entlehnen, ein apokrypher sein mag) dort erwachsen, wo die Beschäftigung mit dem Allgemein-Menschlichen alles Andere in den Hintergrund drängte. Es war das Verhängnis der

Digitized by Google

Philosophie, dafs sie vom Anbeginn an auf die nationale Lebensansicht und Lebensordnung zersetzend eingewirkt hat. Unsere Leser erinnern sich noch des vielgewanderten, tiefdenkenden greisen Spielmanns, dessen einschneidende Kritik einen unheilbaren Bruch in das griechische Leben gebracht hat. An der Stelle, zu der unsere geschichtliche Darlegung nunmehr gelangt ist, kann jener Gegensatz der philosophischen Kritik und der nationalen Ideale zugleich ein tieferer und ein offenkundigerer heifsen. Es ist die alte Enge, die alte Traulichkeit, die alte Wärme und Kraft des hellenischen Lebens, die jetzt die Philosophen zu zerstören drohen. Der Vernunft-Moral ist der Cultus des Weltbürgertums alsbald nachgefolgt. Hinter diesem sieht man ein Weltreich, hinter dem Weltreich eine Weltreligion erstehen.

Nicht als ob wir andeuten wollten, dafs Anytos, Lykon und Melētos im Frühling des Jahres 399 so weittragende Blicke in die Zukunft geworfen haben. Aber wenn sie an des Sokrates und der Seinen warmer Liebe zur Verfassung und zum Vaterland irre wurden, wenn sie in jener Vernunft- und Begriffsforschung eine Gefahr für den Bestand der nationalen Religion und des gesamten nationalen Wesens witterten, und wenn sie demgemäfs in einem überaus kritischen Zeitpunkt der heimischen Geschichte den Stimmführer der neuen Richtung zum Schweigen bringen wollten, so darf uns dies weder verwunderlich dünken, noch als ein Zeichen tiefer Bosheit oder ungewöhnlicher Beschränktheit gelten. Zum Schweigen bringen, nicht weniger und nicht mehr. Solch ein Zweck wäre freilich in unseren modernen Gemeinwesen ungleich leichter zu erreichen. Die Entziehung einer Professur, die Einleitung einer Disciplinaruntersuchung oder — in den minder freiheitlichen Staaten — ein Polizeiverbot, eine Ausweisung oder eine administrative Verschickung, jedes dieser Mittel hätte seinen unfehlbaren Dienst gethan. Anders im alten Athen. Hier war keiner jener Wege gangbar; ein Strafprocefs allein konnte zum Ziele führen. Und die einzige Handhabe, die das Gesetz darbot, war die Gottlosigkeitsklage. Der conservative Geist der athenischen Demokratie hatte es bewirkt, dafs die Härte der alten Satzung, welche die Gottlosigkeit mit dem Tode ahndete, nicht grundsätzlich beseitigt, wohl aber durch eine duldsamere Praxis gemildert war. Wir vernehmen es aus dem Munde derjenigen, denen es keineswegs darum zu thun war, die Sache in diesem Lichte darzustellen, die es vielmehr bei weitem vorgezogen hätten, den Anklägern und Richtern die volle Verantwortung für den unheilvollen Ausgang aufzubürden — wir wissen es aus Platons und Xenophons Munde, dafs es ganz und gar an Sokrates lag, denselben zu vermeiden! Es stand ihm frei, sich nicht zu stellen, während er sich gestellt hat. Es stand ihm frei, die Strafe des Exils mit voller Aussicht

Digitized by Google

auf Erfolg zu beantragen. Es stand ihm frei, selbst wenn er dies unterliefs, der Todesstrafe dadurch zu entgehen, dafs er in bescheidenstem Mafse etwas von dem that, was alle Angeklagten zu thun gewohnt waren, indem er sich bittend und unter Anrufung ihres Mitleids an die Richter wendete. Es wäre ihm schliefslich, selbst nachdem die Verurteilung erfolgt war, ein Leichtes gewesen, aus der Haft zu entkommen. Zu solch einer Flucht waren, wie wir aus Platons „Kriton" ersehen, alle Vorbereitungen getroffen. Allein er war aus stärkerem Stoffe gebildet. Er war einer derjenigen, die dazu berufen sind, das Denken und Fühlen der Menschen in neue Bahnen zu zwingen. Er war jedem Abkommen abhold. Sein Entschlufs stand unwiderruflich fest: er wollte zu lehren fortfahren oder zu leben aufhören!

Was im späten Altertum von der Reue der Athener, von der Errichtung eines Standbildes für Sokrates und von der über die Ankläger verhängten Strafe erzählt ward, ist längst, zumal auf Grund der diesen Berichten anhaftenden chronologischen Unmöglichkeiten, als leere Fabelei erkannt worden. Wozu die Hinrichtung des Sokrates in Wirklichkeit den Anlafs bot, das war ein Austausch litterarischer Plänkeleien. Auf die Ausführung der Klagepunkte durch Polykrates ist eine Erwiderung aus der Feder des rührigen und talentvollen Redenschreibers Lysias gefolgt. Auch blieb der Gegenstand ein dankbares Thema rhetorischer Übung bis in die spätrömische Zeit, aus der uns ein solches Probestück (die Apologie des Libanios) erhalten ist. Die vorherrschende Gesinnung des athenischen Volkes erhellt jedoch mit Deutlichkeit aus dem Umstand, dafs der Staatsmann und Redner Äschines mehr als ein halbes Jahrhundert später vor dem versammelten Volke die folgenden Worte sprechen und dadurch die Sache, die er damals (345) — in seiner Rede gegen Timarch — vertrat, zu fördern hoffen konnte: „Ferner habt ihr, o Athener, Sokrates den Sophisten getötet, weil es sich erwies, dafs er Kritias, einen der dreifsig Zerstörer der Demokratie, erzogen hatte."

Der tote Sokrates ist auferstanden, nicht nur in den Schulen, auch in den Schriften seiner Jünger, die nicht müde wurden, den verehrten Meister in Person auftreten, auf dem Marktplatz und in den Turnschulen mit Jung und Alt verkehren zu lassen, wie er es im Leben gewohnt gewesen war. So hat er denn in Wahrheit zu lehren fortgefahren, selbst nachdem er zu leben aufgehört hatte! Der bunten, vielgeteilten Schaar der Sokratiker müssen wir nunmehr unser Augenmerk zuwenden. Wir beginnen mit demjenigen, der keineswegs als Denker, wohl aber als Zeuge und Gewährsmann unser Interesse in erster Reihe in Anspruch nimmt, mit Xenophon.

Digitized by Google

Sechstes Capitel.

Xenophon.

Xenophon war mit Schönheit reich begnadet. Es war dies kein ungemischter Segen. Pflegt sich an Männerschönheit doch gar häufig Dünkel und Selbstgefälligkeit zu heften. Dieses Los ward auch dem „wunderschönen" Sohn des Grylos nicht erspart. Ist er doch sein Leben lang ein Dilettant geblieben, im Goetheschen Sinne des Wortes, d. h. ein Mann, der sich allezeit an Dinge zu wagen pflegt, denen er nicht völlig gewachsen ist. Ein Feld seiner vielartigen Thätigkeit müssen wir freilich von diesem Urteil ausnehmen. Ein Fachmann war Xenophon in sportlichen Dingen, als Jäger und Reiter, und die drei Schriftchen, welche er diesen seinen Lieblingsthemen widmete (das „Jagd-" und das „Reitbuch" und das Buch „Vom Reiteroberst"), gehören in der That zu dem Besten, das aus seiner Feder geflossen ist. Hier wo er es am wenigsten sein will, ist er am meisten Philosoph. Seine tierpsychologischen Wahrnehmungen und die daraus gezogenen Schlüsse zeigen ungleich gröfsere Feinheit, als seine moralphilosophischen oder seine historisch-politischen Überlegungen. Auch kommt die wertvollste Mitgift, mit der die Natur ihn ausgestattet hat, die Gabe sinnenkräftiger Beobachtung, hier zur erfreulichsten Geltung. Endlich macht sein warmer Natursinn, seine herzliche und naive Freude am Thun und Treiben der Tiere, diese Schriften zu einer ebenso ergötzlichen Lectüre, wie die besten Abschnitte seines „Wirtschaftsbuches", aus denen uns das Behagen am Landleben und an ländlicher Arbeit so erquickend anweht, wie der Brodem, der aus einer frisch angebrochenen Erdscholle aufsteigt.

War es das Unzulängliche seiner Vermögenslage oder die Triebkraft des Ehrgeizes, die ihn aus diesen friedlichen Kreisen auf die Bahn eines abenteuernden Lebens lockte? Fast sicherlich hat beides zusammengewirkt. Er stand noch in den zwanziger Jahren, als er Athen verliefs; er ist nicht mehr oder doch nur zu flüchtigem Besuch dahin zurückgekehrt, und ist in hohem Greisenalter in der Fremde gestorben. Zunächst lenkte er seine Schritte nach dem Osten. Dort war Ruhm und Reichtum weit eher zu gewinnen als in der Vaterstadt, die, aus einem langen, aufreibenden Krieg als Besiegte hervorgegangen, alsbald in schwere bürgerliche Wirren verstrickt ward, in denen Xenophons Gesinnungsgenossen die Unterliegenden waren. Eben damals warb Kyros, der jüngere Bruder des Perserkönigs Artaxerxes (Mnemon),

Digitized by Google

ein durch grofse Freigebigkeit und vielleicht noch durch andere Vorzüge ausgezeichneter Prinz, in Thrakien wie in Griechenland Söldner, um mit ihrer Hilfe den Thronstreit mit seinem Bruder auszufechten. Auch Xenophon ward, von einem Freunde empfohlen, dem persischen Kronprätendenten in Sardes „vorgestellt" und von diesem freundlichst aufgenommen.

Wir erfahren nicht, welche Stellung ihm im Hof- und Kriegslager zugedacht war. Sollte er wirklich dem griechenfreundlichen Prinzen nur Gesellschaft leisten und etwa im Tischgespräch den Widerpart einer seiner morganatischen Gemahlinnen, der „schönen und geistreichen" Phokäerin Aspasia bilden? Oder stellte es der Athener blofs darum so bestimmt in Abrede, bei dem persischen Fürsten Kriegsdienste genommen zu haben, weil dieser soeben erst den Spartanern im Kampfe mit Athen seine nachhaltige Unterstützung geliehen hatte? Zu Bedenken hat seine Verbindung mit Kyros aus diesem Grunde jedenfalls Anlafs gegeben. Und die Art, wie er selbst diese Scrupel beschwichtigte, läfst uns in eine wenig erfreuliche Seite seines Wesens blicken. Sokrates, mit dem Xenophon verkehrte und dessen Rat er bei jenem Anlafs einholte, äufserte die oben angedeuteten Bedenken, und empfahl ihm, das delphische Orakel zu befragen. Diesen Rat befolgte der Jüngling in einer Weise, die mit Recht die Unzufriedenheit des Meisters erregt hat. Anstatt das Ziel des von ihm beabsichtigten Unternehmens zu nennen, richtete er an das Orakel die Frage, von welcher Gottheit er durch Opfer und Gebet einen glücklichen Erfolg seines Vorhabens erflehen solle. Diese Kunst des Verschweigens, die der gottesfürchtige Xenophon sogar im Angesicht des pythischen Dreifufses zu üben wagte, hat er sicherlich auch den Menschen und zumal seinen Lesern gegenüber, in reichem Ausmafs zu üben nicht verschmäht. Und der Weg vom Verschweigen zum Irreleiten ist ein gar abschüssiger. Das kann uns ein flüchtiger Blick auf Xenophons berühmtestes Buch. die Schilderung seines persischen Abenteuers, lehren.

Man kennt den raschen und unglücklichen Ausgang jenes Feldzugs Kyros fällt in der ersten Schlacht, die er seinem königlichen Bruder liefert; die griechischen Söldner werden gar bald durch die Tücke des Satrapen Tissaphernes ihrer Feldherren beraubt, und die führerlose Schar der „Zehntausend" beginnt jenen durch die kühne und glückliche Überwindung zahlloser Schwierigkeiten weltberühmten Rückzug, dessen Geschichtschreiber eben Xenophon geworden ist. Seiner Darstellung gebührt, was Frische, Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Erzählung anlangt, das höchste Lob. Auch zur Kenntnis der Sitten und Gebräuche der Völkerschaften, deren Gebiet die heimkehrenden Griechen zumeist kämpfend durchzogen, liefert er manchen wertvollen, durch

Digitized by Google

plastische und auch humorvolle Schilderung erfreulichen Beitrag. Leider steht diesen Glanzseiten des Buches mancher dunkle Schatten gegenüber. Dafs ein Verfasser von Memoiren sein eigenes Verdienst nachdrücklich hervorhebt, dafs er seine Erfolge in helles Licht stellt, seine Mifserfolge nicht selten zu verschleiern beflissen ist — dies darf der menschlichen Schwäche nicht allzu hoch angerechnet werden. Freilich sinkt, wer in dieser Weise Zeitgeschichte schreibt, auf ein Mittelmafs herab, das von der Ruhmeshöhe grofser und echter Geschichtschreibung gar weit abliegt. In der „Anabasis" des Xenophon haben jedoch diese und verwandte Mängel einen Stärkegrad erreicht, der nicht nur dem Ansehen des Geschichtschreibers, der auch der Schätzung seiner Persönlichkeit erheblichen Eintrag thut. Vor allem: er setzt sich selbst in einer Art in Scene, die den Eindruck einer geradezu aufdringlichen Selbstverherrlichung hervorbringt. Sofort nach jenem Unglückstage, nach der Gefangennahme der Generale, welche die Söldnerschar in ratlose Betrübnis versetzt hat, tritt Xenophon aus seinem bis dahin kunstvoll gewahrten, nur durch zwei flüchtige Erwähnungen unterbrochenen Dunkel hervor. Er tritt hervor, der Sonne gleich, deren Glanz die nächtlichen Schatten zu zerstreuen bestimmt ist. Ein ermutigender Traum hat ihn über seine Sendung belehrt. Am frühen Morgen versammelt er zuerst einen engeren, dann einen weiteren Kreis von Officieren, denen er sich als Führer anbietet, und durch deren Wahl er in der That an die Stelle eines der getöteten fünf Generale tritt. Dann legt er — man merkt den auf seine Wohlgestalt stolzen und diese zur Geltung zu bringen begierigen Mann — den schönsten Kriegsschmuck an, der ihm zu Gebote steht, und hält an das versammelte Heer eine viele Seiten füllende Ansprache. Dieser folgen zahlreiche andere, nicht minder ausführlich mitgeteilte Reden, gleichwie dem ersten schicksalsschweren Traum zu gelegener Zeit ein zweiter nachfolgt.

Es giebt eine Kunst der Täuschung, die falsche Eindrücke hervorruft, ohne viele falsche Thatsachen zu melden. Diese Kunst übt Xenophon als Meister. Ist doch aus seiner Erzählung die in alter und neuer Zeit weitverbreitete Vorstellung erwachsen, er habe den Rückzug der Zehntausend geleitet. Und doch sagt Xenophon selbst dies mit keinem Worte. Die Verfassung des Heeres ist nach seinen eigenen Angaben eine demokratische; wichtige Beschlüsse werden mittelst Händeschau gefafst, und was die Executive betrifft, so bleibt Xenophon stets einer von mehreren Generalen; derjenige, der eine Zeit lang den alleinigen Oberbefehl führt, ist nicht er, sondern der Spartaner Cheirisophos. Nur in der allerletzten Phase des Unternehmens, nachdem der Rückzug aus Asien vollbracht ist, nimmt die

Digitized by Google

Mehrzahl der Überlebenden unter Xenophon, der zwar nicht Oberbefehlshaber, aber der einflufsreichste der Generale ist, Kriegsdienste bei Seuthes, einem thrakischen Fürsten. Allein so geschickt versteht der Darsteller die Thatsachen zu gruppieren, so folgerichtig weifs er sich die Initiative jedes wichtigen Entschlusses zuzuschreiben, so beständig steht der Erzähler selbst im Vordergrund der Erzählung, dafs der nicht allzu achtsame Leser unmerklich jenen sogar dem Wortlaut der Darstellung widerstreitenden Eindruck empfängt. Zur Verstärkung desselben dienen manche kleine Züge von der Art, wie man solche nur von grofsen, führenden Männern zu berichten pflegt und die übrigens kaum jemals ein grofser Mann von sich selbst berichtet hat. Ein schwerer nächtlicher Schneefall überrascht das Heer in den Bergen Armeniens; Menschen und Tiere liegen unter der Schneedecke begraben; da erhebt sich Xenophon als der erste und erwärmt sich, indem er Holz spaltet; andere folgen seinem Beispiel, entzünden alsbald Feuer und beseitigen so für sich und die übrigen die drohende Gefahr des Erfrierens. Ein ander Mal klagt ein Fufssoldat in voller Rüstung über die Mühen eines beschwerlichen Aufstiegs; da steigt Xenophon vom Pferde ab, stöfst jenen aus den Reihen, nimmt dessen schwere Rüstung auf sich, und lenkt so den glimmenden Unmut der Mannschaft von den Führern ab auf den widerspenstigen Genossen. Ein anderer demselben Zweck dienender Kunstgriff war die pseudonyme Veröffentlichung des Buches. In seiner hellenischen Geschichte weist Xenophon auf die Schilderung jenes Zuges durch Themistogenes von Syrakus hin; und schon das Altertum zweifelte nicht daran, dafs er dabei sein eigenes Werk im Auge habe, mochte nun jener Autor-Name ein frei erfundener oder der eines Waffengefährten sein, der sich zu diesem Liebesdienste bereit finden liefs. Dafs solche Vorkehrungen nicht eben von Überflufs waren und dafs sie doch ihr Ziel nicht durchweg erreichten, darüber belehrt uns die merkwürdige Thatsache, dafs der Geschichtschreiber Diodor den Rückzug der Zehntausend in ziemlicher Ausführlichkeit geschildert hat, ohne den Namen des Xenophon vor dessen Ankunft bei Seuthes auch nur ein einziges Mal zu nennen. Und was diesem Schweigen eine gar ernste Bedeutung verleiht, ist der Umstand, dafs dem Geschichtschreiber der augusteischen Zeit, beziehentlich seinem Gewährsmann Ephoros, einem jüngeren Zeitgenossen Xenophons, die „Anabasis“ keineswegs unbekannt geblieben war. Ihr Schweigen ist nicht ein Ausflufs der Unkenntnis. Sie haben Xenophons Ansprüche gekannt und haben sie verworfen.

Am deutlichsten erhellt jedoch die Hohlheit dieser Ansprüche aus der späteren Laufbahn Xenophons selbst, oder vielmehr aus dem Mangel einer solchen. Der erstaunliche Erfolg jener Handvoll Griechen

Digitized by Google

denen es gelungen war, aus dem Herzen des persisch-medischen Weltreichs den Weg in die Heimat zu finden, die allen Nachstellungen des Perserkönigs zum Trotz aus der Nähe Babylons bis ans schwarze Meer zu gelangen wufsten, hat die Mitlebenden mächtig ergriffen, ebensosehr als eine bewundernswerte Leistung hellenischer Thatkraft, wie als die erste Offenbarung innerer Schwäche der scheinbar unwiderstehlichen Weltmonarchie. War Xenophon wirklich der leitende Geist des denkwürdigen Unternehmens gewesen, wie kommt es, dafs sein Feldherrntalent fortan brach liegt — ein Talent, dem es in jener drangvollen Epoche des griechischen Staatslebens nimmermehr an Verwendung hätte fehlen können? Nachdem er noch einige Jahre im Dienste des spartanischen Königs Agesilaos in Kleinasien geweilt hat, verläfst er in derselben, augenscheinlich nicht allzu hervorragenden Stellung den asiatischen Kriegsschauplatz, nimmt — bald in der Heimat zur Verbannung verurteilt — im Gefolge des Agesilaos teil an der Schlacht von Koroneia, in der neben den Thebanern auch ein athenisches Contingent den Spartanern gegenüberstand, und verschwindet alsbald in das Dunkel des Privatlebens, aus dem er nur mehr als vielseitiger und fruchtbarer Schriftsteller emportaucht.

Es beginnt der glücklichste Abschnitt seines Lebens. Der Patron, den er in Kyros gesucht hatte, in Agesilaos hat er ihn gefunden. Die treuen Adjutantendienste lohnte die Gewährung eines Landbesitzes in der Nähe von Olympia. Nicht wenig bezeichnend für Xenophons Sinnesart ist der Act frommer Klugheit oder kluger Frömmigkeit, der ihm jenen Besitz erweitern und seinen Lieblingsneigungen dienstbar machen half. Aus der Kriegsbeute der Zehntausend war griechischem Brauche gemäfs ein Zehnt den Göttern und zwar dem Apoll und seiner Schwester Artemis ausgesondert worden. Die Ausführung des Beschlusses blieb den Generalen vorbehalten. Da stellte denn Xenophon für seinen Teil zwar im athenischen Schatzhaus des Apollo-Heiligtums von Delphi ein Weihgeschenk auf; den der Artemis gelobten Betrag aber verwandte er — nicht ohne hierbei Orakelweisungen zu folgen — zum Ankauf eines Besitztums in der Nähe seines eigenen wahrscheinlich bescheidenen Anwesens zu Skillus. Hier errichtete er der Göttin ein dem ephesischen Tempel nachgebildetes Miniatur-Heiligtum, veranstaltete alljährlich ein aus dem Zehnt des Erträgnisses bestehendes Opfer im Verein mit einem Volksfest, an dem Mitbürger und Mitbürgerinnen, ja die gesammte Nachbarschaft froh versammelt und von der Göttin bewirtet, teilnahm. Den Mittelpunkt des der Jagdgöttin gewidmeten Festes bildete, wie billig, das von Jünglingen, an ihrer Spitze von Xenophons Söhnen gepflegte Waidwerk, dem der ansehnliche Wildpark reiche Ausbeute zur Verfügung stellte. Hier im

Digitized by Google

Schatten ernster Bergwälder, am kühlen Ufer des fisch- und muschelreichen Flusses Selinus, unter den Wipfeln des das Heiligtum umgebenden Haines, mochte der alternde Landsknecht Ersatz finden für manchen zerronnenen Zukunftstraum. War es ihm auch nicht vergönnt gewesen, jenes Stadtfürstentum am schwarzen Meere zu gründen, in dem er einst zu schalten und das er seinen Kindern zu hinterlassen gehofft hatte, — es war doch ein Herrensitz, auf dem er, frei von niederer Sorge, in edler Mufse dahin lebte, seine Rosse tummelnd, der Pflege der Jagd, des Landbaues und auch der Litteratur ergeben; er sah die Söhne in blühender Kraft und Jugendschönheit heranreifen und er vermochte ihre Erziehung, zu der in Sparta der Grund gelegt war, seinen Idealen gemäfs zu vollenden. Und dafs dieses sein Bemühen kein erfolgloses war, beweist die allgemeine Trauer, die der vorzeitige Tod seines bei Mantineia gefallenen Erstgebornen hervorrief. Manche der vornehmsten Federn Griechenlands, darunter jene des Isokrates und selbst des Aristoteles, setzte der Heldentod des vielversprechenden jungen Officiers in wetteifernde Bewegung. Auch galt es nicht blofs Grylos zu feiern, auch dem tiefgebeugten, geachteten Vater sollte Mitgefühl erwiesen und Trost gespendet werden. Er war desselben gar sehr bedürftig. Auf fröhliche Mannesjahre war ein trauriges Greisenalter gefolgt. Eben die Siege Thebens, die ihn des Sohnes beraubten, hatten seine ursprüngliche, wie seine Adoptivheimat schwer gedemütigt und alle panhellenischen Hoffnungen vernichtet. Sie hatten zugleich ihn selbst von Haus und Hof vertrieben. Athen hat ihm zwar die lang verschlossenen Thore geöffnet, aber nicht in der ihm fremd gewordenen Vaterstadt verbrachte er seine letzten Lebensjahre; zu Korinth hat er, in rastloser litterarischer Thätigkeit begriffen (wohl um 350), seine lange, wechselreiche Laufbahn beendigt.

2. Einem gemischten Charakter ist es nicht leichter gerecht zu werden, als einem in mannigfachen Farben schillernden Talente. Beides war in Xenophon vereinigt. Kein Wunder daher, dafs sein Bild ein vielfach schwankendes ist, dafs frühere Jahrhunderte ihm der Ehre zu viel erwiesen haben, während die Gegenwart dazu hinneigt, ihm mit unverdientem Unglimpf zu begegnen. In Wahrheit erhebt sich sein Talent beträchtlich über das Mittelmafs, während von seinem Charakter, selbst wenn wir ihn (wie dies uns obliegt) nur an den Anforderungen seines eigenen Zeitalters messen, nicht dasselbe gilt. Man kann sich geneigt fühlen, zu sagen: sein Charakter hat sein Talent geschädigt, indem selbstgefällige Eitelkeit ihn dessen Grenzen verkennen liefs und zu einer den Wert der Leistungen schmälernden Vielgeschäftigkeit verführte. Bei Lichte besehen, bildet jedoch diese, wie jede derartige

Digitized by Google

die Einheit der Persönlichkeit spaltende Formel einen wenig genauen Ausdruck der Thatsachen. Blickt man tiefer, so findet man jene unerquickliche Vielgeschäftigkeit auch in der intellectuellen Eigenart Xenophons vorgebildet, in der übergrofsen Geschmeidigkeit seines Geistes und Geschmackes, kurz in dem Mangel eines festen, widerstandskräftigen Kernes, welcher der denkenden und darstellenden Persönlichkeit nicht minder als der wollenden und wirkenden abgeht.

So grofs ist diese seine Anpassungsfähigkeit, dafs wir ihn in verschiedenen Schriften mit gleichem Nachdruck einander widerstreitende Thesen vertreten sehen. So die Lehre vom Primat der Erkenntnis, von ihrer unbedingten Herrschaft über den Willen, und wieder die Theorie von der Allgewalt der Übung und Gewöhnung und ihrer Erziehungsbehelfe, der Belohnung und Bestrafung. Einmal verweilt er, in Ansehung der zwei Geschlechter, mit Emphase bei der natürlichen Verschiedenheit ihrer Veranlagung und der dadurch von der Natur selbst begründeten Teilung ihrer Aufgaben; ein andermal soll es nur des erforderlichen Aufgebotes von Lehre und Unterweisung bedürfen, um Frauen auf dieselbe Stufe der Tapferkeit zu heben, die von Männern so oft erreicht wird. Und dabei kümmert es Xenophon wenig, ob er diese widersprechenden Lehren im eigenen Namen vorträgt oder sie seinem verehrten Meister Sokrates in den Mund legt. Zu solcher Biegsamkeit des Geistes gesellt sich nun der Wunsch, es den am meisten bewunderten Schriftstellern in ihren eigenen Litteraturgebieten gleich zu thun. Thukydides hat als Geschichtschreiber alle Vorgänger überstrahlt; flugs ist Xenophon dabei, das unvollendete Werk fortzusetzen und in seiner Fortsetzung sogar die Stilfarbe des Meisters der Historie anzunehmen. Platon hat in seinem „Gastmahl" ein Wunderwerk mimetischer Poesie und philosophischen Tiefsinns geschaffen; sofort benützt Xenophon denselben Rahmen, um ein Bild des Sokrates und seiner Freunde darein zu fassen, das mit dem platonischen Gemälde zwar selbst nach des Verfassers Ansicht nicht an Grofsartigkeit wetteifern, wohl aber dasselbe an treuer Lebenswahrheit übertreffen sollte.

Freilich läfst ein erborgtes Costüm die Mängel der ihr nicht gemäfsen Gestalt am sichersten erkennen. Ein faltenreiches Gewand wird zu einem schlottrigen, wenn es über kümmerliche Gliedmafsen gebreitet ist. So mag auch hier der Contrast zwischen Abbild und Urbild uns einen verläfslichen Einblick in die Eigenart des xenophonteischen Wesens eröffnen. Nirgendwo tritt die speculative Unzulänglichkeit, ja Dürftigkeit dieses Geistes deutlicher hervor, als in seinem „Gastmahl". Nichts ist auffälliger, als das Ungeschick, mit dem hier philosophische Erörterungen vom Zaun gebrochen, oder als die Kurzatmigkeit, mit

Digitized by Google

der kaum angesponnene Gedankenfäden wieder fallen gelassen werden. Es ist nicht anders, als ob in einem Salongespräche zwischen „Wie geht es Ihnen?“ und „Es ist sehr heifs“ die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend hineingezwängt würde. Was das „Gastmahl“ lesenswert macht, ist ausschliefslich das Beiwerk des Gespräches: der kernhafte Humor, mit dem Sokrates über seine eigene Häfslichkeit scherzt, und die derbe Anschaulichkeit, mit der die pantomimische Aufführung und die Akrobatenstücke geschildert werden, welche die Zöglinge des syrakusanischen Balletmeisters der Gesellschaft zum besten geben. Hier ist Xenophon in seinem Elemente, wie denn auch in der Anabasis eine verwandte Schilderung einen Höhepunkt seines schriftstellerischen Könnens bezeichnet. Wie sehr das Genrehafte überhaupt seinem Talente gemäfs ist, dies erhellt auch aus seiner „Hellenischen Geschichte,“ unter deren Glanzstellen gar manche einen derartigen Charakter aufweisen: so die Schilderung der Begegnung des im Wiesengras gelagerten, unscheinbar gekleideten Agesilaos, mit dem goldstrotzenden, von Trägern kostbarer Teppiche begleiteten Satrapen Pharnabazos, oder der mit erstaunlicher Breite ausgeführte Bericht von der durch Agesilaos vermittelten Brautwerbung des paphlagonischen Königs Otys, oder endlich die Erzählung von der Rettung des von Todesstrafe bedrohten Spartaners Sphodrias durch die beim königlichen Vater verschämt und zögernd vorgebrachte Fürbitte des den Sohn des Verurteilten liebenden Prinzen Archidamos. Aber auch mehr als ein kräftig frisches, der Natur abgelauschtes Gleichnis stellt dem Darstellungstalent unseres Autors ein ebenso günstiges Zeugnis aus, wie einige ergreifende, hochpathetische Stücke. So die Ermordung Alexanders, des Tyrannen von Pherä, durch die Brüder seiner hasserfüllten, die Werkzeuge ihrer Rache vergewaltigenden und in qualvoller Seelenangst des Ausgangs harrenden Gemahlin; vor allem aber die Kämpfe um Phlius mit dem schönen Schlufsbild der die ermatteten Sieger labenden und zugleich vor Freude weinenden Frauen. Wo er hinter seinen Vorgängern, hinter Thukydides nicht nur, sondern auch hinter Herodot unermefslich weit zurücksteht, das ist das Gebiet, auf dem er, der sich für einen Philosophen hält, sie zu allermeist übertreffen sollte: der Bereich der Reflexion. Allerdings fehlt es in den Hellenika auch nicht an trefflichen, der jedesmaligen Lage aufs beste entsprechenden Reden. Es sind das jene des Theramenes und des Kritias und dann wieder des Phliasiers Prokles. Allein die Umstände, unter denen der Kampf jener athenischen Oligarchen sich abspielte, und desgleichen die uns bekannten engen Beziehungen des Prokles zu seinem Gastfreund, dem König Agesilaos, machen es im höchsten Grade wahrscheinlich, dafs Xeno-

phon hier aus den reichsten Quellen zu schöpfen vermochte und nicht seiner eigenen Gestaltungskraft zu vertrauen brauchte. Die politischen Gedanken hingegen, die er — übrigens so gut als ausschliefslich in den letzten Büchern des Werkes — im eigenen Namen vorträgt, sind von so geringwertiger Art, dafs man an die Ideentiefe und den Weitblick des Thukydides nur durch das Gesetz des Contrastes gemahnt wird. Erheben sich diese mit grofsem Selbstgefühl vorgetragenen Sentenzen doch nicht über den Bereich von teils lediglich technisch-militärischen, teils ungemein fadenscheinigen moralischen Erwägungen. Wo Xenophon es überhaupt versucht, die geschichtlichen Vorgänge aus tiefer liegenden Ursachen abzuleiten, dort ist es beinahe lediglich seine Frömmigkeit, die seinem Denken die Richtung giebt. Wie ausnehmend wohl er es verstanden hat, seine ohne Zweifel echte Götterfurcht mit seinen weltlichen Interessen zu versöhnen, das konnten wir bereits gewahr werden. Auch dem Geschichtschreiber bot sie aus mancher Verlegenheit den rettenden Ausweg. Die vieljährige und thatkräftige Herrschaft seines Beschützers Agesilaos hat mit der tiefen Erniedrigung des von ihm beherrschten Sparta geendigt. Der Notwendigkeit, hier dem ursächlichen Zusammenhange nachzuspüren und die etwaigen Fehler zu erspähen, durch welche Agesilaos den Sturz seines Landes mit verschuldet hat, überhob Xenophon seine theologische Geschichtsansicht. Die Niederlage von Leuktra, die ganze Verkettung von Begebenheiten, die mit diesem schweren Schlag geendigt hat, sie sind das Werk der strafenden Gottheit, welche Vergeltung übte für die widerrechtliche Besetzung der thebanischen Burg durch einen spartanischen Feldherrn!

3. Im Übrigen hat die „Hellenischen Geschichten“ neben manchem gerechten auch viel unbilliger Tadel getroffen. Ihr Verfasser war der Schützling und Gefährte eines Herrschers, der gerade im persönlichen Umgang (wie wir aus Plutarch erfahren) herzgewinnende Eigenschaften entfaltet und der seinen Anhängern Gunst und Nachsicht bis zum Übermafs gewährt hat. Dafs Xenophon in dem Bannkreis der Gedanken und Gesinnungen dieses seines hervorragenden Patrons befangen die Geschichte seiner Zeit geschrieben hat, die zum grofsen Teil eben die Geschichte des Agesilaos war, was beweist dies anders als dafs er kein grofser Mann gewesen ist? Der Macht der Umstände, die sich hier gegen die Selbständigkeit seines Urteils verschworen, wäre vermutlich auch manch ein erheblich stärkerer Geist erlegen. Wie begreiflich auch, dafs er den von der Mit- und Nachwelt wahrscheinlich überschätzten Monarchen noch einigermafsen höher geschätzt hat, als andere seiner Zeitgenossen. Richterliche Strenge im Bemessen des Lobes und des Tadels dürfen wir von seiten des Günstlings seinem

Digitized by Google

Gönner gegenüber allerdings nicht erwarten; allein ein bewufstes Entstellen der geschichtlichen Wahrheit vorauszusetzen, dazu liegt dieses Mal kein ernster Grund vor. Wenn er bedeutende Vorgänge jener Epoche mit Stillschweigen übergeht, wie die Gründung von Megalopolis oder die Stiftung des zweiten athenischen Seebunds, so mag dies nicht für die Weite seines Gesichtskreises sprechen, aber tendenziöse Absichten vermögen wir auch hierin nicht zu wittern. In der Beurteilung der athenischen bürgerlichen Wirren nimmt er ganz und gar den Standpunkt eines gemäfsigten Aristokraten ein. Seine volle Sympathie gehört dem Manne, den auch Aristoteles (wie wir seit kurzem wissen) mehr als alle anderen Politiker jenes Zeitalters hoch hielt, dem Theramenes. Dafs er in einem Zeitpunkt, der den heftigsten, mit der Niederlage seiner eigenen Faction endenden Parteikampf entfesselt hatte, der Vaterstadt den Rücken kehrte, dies mag uns nicht eben wohl gefallen; doch sollten wir mit ihm darüber nicht strenger ins Gericht gehen, als es das ganze Altertum zu thun gewohnt war. Die Vaterstadt hat ihm, wenn auch spät, verziehen, und wir würden nicht weise handeln, wenn wir athenischer als die Athener selbst sein wollten. Weit verbreitet ist die gegen Xenophon erhobene Anklage, er sei seinen grofsen thebanischen Zeitgenossen nicht gerecht geworden. Dieser Vorwurf gilt uns als ein völlig grundloser. Sind wir doch geneigt, dem Sohne des Grylos manche Sünde darum zu vergeben, weil er die thebanische Politik vom Herzensgrund gehafst hat. Theben war ein Krebsschaden am Leibe von Hellas. Seine zeitweilige Obmacht hat die Unterjochung Griechenlands ganz eigentlich verschuldet. Wir wollen es nicht zu stark betonen, dafs die Vorliebe für den persischen Erbfeind zur politischen Überlieferung Thebens gehört und dafs selbst der grofse Pelopidas noch sich dieser Tradition beim Grofskönig berühmt hat. Denn Mittelstaaten, die danach streben, sich an die Stelle der führenden Mächte einer Nation zu setzen, müssen der Natur der Dinge gemäfs, von welchen Gesinnungen immer ihre leitenden Staatsmänner beseelt sein mögen, der Herrschaft des Auslandes in die Hand arbeiten. Dafs Xenophon den griechischen Beust, Borries u. s. w. keine Sympathie entgegen brachte, spricht nur für die Stärke der panhellenischen Gesinnung, von der er erfüllt war und von der er in der That erfüllt sein mufste, wenn er sich nicht selbst verachten wollte. Und wenn er trotzdem das Feldherrntalent, das Epaminondas in der Schlacht bei Mantineia an den Tag legt — in derselben Schlacht, die Xenophon seines hoffnungsvollen Sohnes beraubt hat! — mit warmem Anteil feiert, so ist dies einer der schönsten Züge, die wir von ihm kennen.

Allein Xenophon hat nicht nur ein wenig Geschichte gemacht und viel Geschichte geschrieben, er hat auch Geschichte erfunden. Ist

er doch, für uns wenigstens, der älteste Vertreter jener Litteraturgattung, die man den historischen Roman nennt. Freilich gehört sein eigenes Erzeugnis, da es nichts weniger als ein Zeit- und Volksgemälde ist, zu einer minderwertigen Abart dieser grofsen Gattung. Die Kyrupädie erinnert uns nicht sowohl an die Schöpfungen Walter Scotts und Manzonis, als vielmehr an jene Volksromane, die das Bild eines bedeutenden oder doch populären Herrschers durch fictive Erzählungen verklären. Allerdings wagen sich Xenophons moderne Nachfolger nicht leicht über den Bereich anekdotischer Zuthaten hinaus; er trug kein Bedenken, selbst an die Grundzüge der geschichtlichen Thatsachen die ummodelnde und — wie er wohl meinen mochte — bessernde Hand zu legen. Doch die Berechtigung dieses Verfahrens soll uns hier so wenig kümmern, wie seine Einzelheiten. Je bildsamer der historische Stoff in Xenophons Händen geworden ist, um so besser für uns, denen es darum zu thun ist, des Autors eigene Denk- und Sinnesweise zu erkunden. Hat er doch jenen geschichtlichen Stoff ganz und gar in die Form seiner Ideale gegossen, die uns darum hier in ausnehmend deutlichen Umrissen entgegentreten. Ein gewisser Grundstock moralisch-politischer Gedanken ist nämlich auch diesem beweglichen Geiste nicht fremd gewesen. Um sie gründlich zu verstehen, empfiehlt es sich vielleicht am meisten, ihren Ausgangspunkt ins Auge zu fassen. Es ist dies die Abneigung gegen die demokratischen Einrichtungen seiner athenischen Heimat. Hierin stimmt er mit seinem ungleich gröfseren Zeitgenossen Platon überein. Aber freilich fast nur hierin. Während Platon der Volksherrschaft mit ihren wirklichen und vermeintlichen Übeln ein Staats- und Gesellschafts-Ideal von höchster Originalität gegenüberstellte, suchte und fand Xenophon das Heil in thatsächlich vorhandenen Regierungsformen, mochten diese nun griechischen oder ungriechischen Ursprungs sein, mochten sie eine monarchische oder aristokratische Färbung tragen, immer vorausgesetzt, dafs sie sich von dem Charakterbilde der athenischen Demokratie möglichst weit entfernten. Kyros, der Gründer des patriarchalischen persischen Königtums, Lykurg, der Stifter der lakedämonischen, durch eine aristokratische Verfassung beschränkten Monarchie — sie sind beide seine Helden. Überwitzige Kritiker haben freilich gemeint, man müsse in Xenophons geistiger Entwicklung zwei Phasen unterscheiden, in deren einer er den monarchischen Absolutismus, in deren anderer er das aristokratische Regiment bevorzugt habe. Allein, dafs solche Subtilität hier nicht am Platze ist, erhellt am deutlichsten daraus, dafs der Verfasser der Kyrupädie, wie allgemein bekannt und anerkannt ist, seinem persischen Idealbild nicht wenige Züge der spartanischen Wirklichkeit einzuverleiben kein Bedenken getragen hat. Dafs der

Digitized by Google

patriarchalische Herrscher von idealer Vollkommenheit im besten Falle nur eine vereinzelte geschichtliche Erscheinung ist, dies hat sich Xenophon wohl selbst gesagt. Aus solch einer seltenen, wenn nicht unerhörten Gunst des Schicksals eine regelmäfsig wirkende Institution zu machen und diese nun gar den Griechen, deren Stadtstaaten nur ganz ausnahmsweise solch ein Regiment gestatteten, ernstlich zur Annahme zu empfehlen — dies lag ihm wohl keineswegs im Sinn, als er die Kyrupädie verfasste. Er war angewidert von dem Dilettantismus, von dem Unbestand, von dem Mangel an strammer Zucht, die ihm und vielen Gleichgesinnten als charakteristisch für das damalige Athen und seine Staatsleitung galten. Dem gegenüber betont er die unbedingte Notwendigkeit straffer Disciplin, des Aufbaues einer streng gegliederten, militärischen Mustern nachgebildeten Beamten-Hierarchie, die Unerläfslichkeit der concentrierten und durch ihre Concentration gesteigerten Verantwortlichkeit, nicht minder einer weit geführten und bis ins einzelne gehenden Arbeitsteilung — eine Forderung, bei der man im Zweifel sein mag, inwieweit die Kenntnis des Orients mit seiner uralten, der griechischen hierin überlegenen Cultur, und inwieweit Platons, freilich auch durch die Anschauung Egyptens geförderte Theorie sein Denken beeinflufst hat. Jedenfalls formuliert er diese Forderung mit einer Schärfe, die von der gemeinüblichen griechischen Ansicht so weit abliegt, wie sie mit den Ausführungen der platonischen Republik sich enge berührt.

Das ist der politische Gedankenkern der Kyrupädie. Die Schale bildet die phantastisch ausgeschmückte Siegeslaufbahn des persischen Eroberers. Dafs dieser durch seine persönlichen Eigenschaften ein hervorragendes Herrscherideal verwirklichen soll, ist selbstverständlich, die Ausführung jedoch für Xenophons Eigenart nicht allzu charakteristisch. Bezeichnender für seinen Geschmack und vielleicht noch mehr für jenen der vornehmen spartanischen Gesellschaftskreise, in denen er heimisch war, sind die reichen Zuthaten eines ziemlich derben Wachtstubenhumors und einer lebhaften, aber gezügelten Erotik, welche die Würzen des einigermafsen langwierigen Buches bilden. Auch wäre Xenophon nicht er selbst, wenn nicht der Sport, vor allem die mit einem ungemein beredten Lobe bedachte Reitkunst darin eine bedeutende Rolle spielte.

Zur Kenntnis Xenophons als Politiker sind uns noch drei seiner Schriften dienlich: die Lobschrift auf „die lakedämonische Verfassung", die jedoch weit mehr bei den socialen, als bei den eigentlich staatlichen Einrichtungen Spartas verweilt, der Dialog „Hieron" und die Schrift „Über die Staatseinkünfte Athens". Rätselhaft erscheint, beim ersten Blick wenigstens, das Gespräch, welches Xenophon dem sicilischen

Fürsten Hieron und dem weisen Dichter Simonides in den Mund legt. Denn man weifs zunächst nicht, womit es dem Verfasser voller Ernst ist: ob mit der in echt platonischem Geiste durchgeführten These, dafs der Tyrann oder Gewaltherrscher nichts weniger als beneidenswert, vielmehr innerlich unselig sei, oder ob mit der dazu wenig stimmenden zweiten Hälfte. Hier wird nämlich das Idealbild einer solchen Gewalt- oder Usurpatoren-Herrschaft (Tyrannis) gezeichnet; es wird dargelegt, wie sie beschaffen sein müsse, um dem gemeinen Nutzen zu frommen und den Herrscher selbst zu beglücken. Die genauere Überlegung beseitigt jeden Zweifel daran, dafs das Schwergewicht der Darstellung auf diesem zweiten oder Schlufsteil ruht. Was Xenophon durch den Mund des Simonides dem syrakusanischen Fürsten empfiehlt, das ist kurz gesagt die Anwendung einer Politik, die wir eine cäsaristische oder imperialistische nennen. Thatkräftige Aufrechterhaltung der Ruhe und Ordnung im Innern, nach aufsen hin das Achtung gebietende Aufgebot einer imponierenden Waffenmacht, daneben einschneidende, der fürstlichen Initiative entspringende Wohlfahrtseinrichtungen — auf diesem Wege sollen die unruhigen Elemente im Zaum und die Bürgerschaft für den Verlust der Selbstregierung schadlos gehalten werden. Bei der Verwandtschaft dieses Staatsideals mit jenem der Kyrupädie brauchen wir so wenig zu verweilen, wie bei den trennenden Unterschieden. Schwerlich ist die längst ausgesprochene Vermutung fehlgegangen, der Dialog sei dazu bestimmt gewesen, seinen Verfasser am Hofe des von griechischen Litteraten auch sonst vielfach umworbenen Dionysios zu empfehlen.

Das Gepräge einer Gelegenheitsschrift trägt auch das dritte der oben genannten Werkchen. Es gehört Xenophons hohem Greisenalter an. Die Vaterstadt hatte den verstofsenen Sohn wieder aufgenommen. Dieser wollte dafür seinen Dank bezeigen — vielleicht auch sich und noch mehr seinen Söhnen eine wohlwollende Aufnahme sichern —, indem er es unternahm, den zerrütteten wirtschaftlichen Verhältnissen der Heimat einen ihre Heilung bezweckenden Reformplan zu widmen. Der Staat solle die Silberbergwerke von Laurion in ungleich gröfserm Mafsstab als bisher ausbeuten, und zwar nicht mehr blofs mittelbar durch Pächter, sondern, zum grofsen Teil wenigstens, im eigenen Betriebe. Auch manches andere müsse verstaatlicht werden. Warum sollte der Staat nur eine Kriegs- und nicht auch eine Handelsflotte ausrüsten? Warum sollten Einkehrhäuser nur von Privaten und nicht auch vom Staat errichtet werden? Alles sollte geschehen, um der Handels- und Gewerbethätigkeit einen mächtigen Aufschwung zu verleihen, und jeder Bürger ohne Ausnahme sollte an dem Gewinn dieser staatlichen Unternehmungen einen Anteil haben, indem er von Staats-

Digitized by Google

wegen eine feste, wenn auch mässige Rente bezieht. Fragt man nunmehr nach den Mitteln, durch welche diese weitgehenden Pläne verwirklich werden sollen, so erhält man eine Antwort, die man ernst zu nehmen sich nicht leicht entschliefsen kann. Der kühne Wirtschaftsreformator erwartet reichliche Beisteuern, nicht nur von den heimischen Capitalisten, denen jene fixe, ihnen gleich allen andern Bürgern verheifsene Rente doch mindestens eine minimale Verzinsung gewähren soll; er rechnet auch auf gewaltige Zuschüsse von seiten fremder Staaten und Fürsten, ja selbst persischer Satrapen, die durch „ehrenvolle Erwähnungen", wir würden sagen, durch die Verleihung hoher Orden, gewonnen werden sollen. Es ist dies nicht der einzige phantastische Zug jenes Entwurfes. Nicht ohne nachhaltige Erheiterung werden unsere Währungspolitiker dem xenophonteischen Schriftchen die Belehrung entnehmen, dafs es eine ihr Erzeugnis entwertende Überproduction zwar in Betreff des Goldes, nie und nimmer aber in Betreff des Silbers geben könne! Die Panacee der Verstaatlichung hat nicht Xenophon erfunden. Wir sind ihr schon bei Hippodamos von Milet (vgl. I, 330) begegnet. Wie sehr diese Neigung herrschenden Zeitströmungen entsprach, kann uns das Beispiel Platons lehren, der ja sogar vor der Verstaatlichung des Familienlebens nicht zurückgeschreckt ist. Den chimärischen Elementen dieses Projectes sind im einzelnen nicht wenige Ausflüsse einer reichen und reifen Welt- und Geschäftserfahrung beigesellt. An einer Stelle wird die Idee der wechselseitigen Versicherung mit überraschender Klarheit ausgesprochen; ein andermal wird dem zu allen Zeiten landläufigen radicalen Einwand: „entweder alles und alles zugleich oder gar nichts" mit treffenden Argumenten begegnet. Trifft Xenophon in den Zielen dieses Entwurfes vielfach mit den Demagogen jenes Zeitalters zusammen, die darauf ausgingen, den Lebensunterhalt der minder Bemittelten auf Staatskosten zu bestreiten, so leuchtet doch aus den Mitteln, die er angewendet wissen will, vielfach seine alte Eigenart hervor. Eine energische Wohlfahrtspolitik, eine starke Ingerenz der Staatsgewalt, vor allem der Versuch der Einwirkung auf die verschiedensten Lebensgebiete durch die Aussetzung von Preisen für die vorzüglichsten Leistungen — das sind Gedanken, denen wir geradeso wie in der Schrift „von den Staatseinkünften" auch im Buch „vom Reiterofficier", in der „Kyrupädie" und im „Hieron" begegnen.

Noch in einem anderen Punkt ist Xenophon sich allezeit treu geblieben: in seinem Verhältnis zu den göttlichen Dingen. Dieses darf vielleicht mit besserem Fug Aberglaube heifsen, als Religiosität. Alt- und abergläubig zeigt er sich jedenfalls in mehr als einem Sinne. Nicht allzu viel mag es besagen, dafs er immer und überall eine unmittelbare Dazwischenkunft der Götter annimmt und er-

wartet. Er erweist sich hierin eben nur als völlig unberührt von der Aufklärung seines Zeitalters, wie diese etwa in einem Anaxagoras verkörpert war. Dafs seine Denkweise nicht mehr die zur Zeit allgemein verbreitete war, dessen ist er sich wohl bewufst, und nicht wenig bezeichnend ist die Art, in der er diese seine Sonderstellung entschuldigt. Er erwartet Einspruch dagegen, dafs er auch in die Darlegung technisch-militärischer Dinge die Anrufung der Götter fortwährend einmengt. „Wer häufig in Gefahr gestanden hat, der wird sich“ — so ungefähr lautet seine Rechtfertigung — „ob dieses meines Vorgehens weniger verwundern.“ Ist es doch, als ob Xenophon hier die altbekannte Wahrheit, dafs Spieler, Jäger, Soldaten, Berg- und Seeleute am meisten zum Aberglauben neigen, mit wundersamer Naivetät zugleich durch seine Praxis und seine Theorie erhärten wollte. Der Standpunkt, den Xenophon den göttlichen Gewalten gegenüber einnimmt, ist ganz und gar jener des *Do, ut des.* Sich durch reiche Opfergaben ihres Wohlwollens zu versichern, darauf ist stets sein eifrigstes Bemühen gerichtet; und zu wiederholten Malen spricht er mit Nachdruck seine Überzeugung aus, dafs die Götter geneigter seien, jenen (natürlich auf dem Wege der von Xenophon über alles hochgeschätzten Mantik) heilsamen Rat zu erteilen, die auch im Wohlergehen sich um sie kümmern, als denjenigen, die sich nur im Drang einer Notlage an sie wenden.

4. So hätten wir denn unser Vorhaben ausgeführt und uns mit Xenophons Lebensgang und Schriftstellerei einläfslich bekannt gemacht (vgl. S. 52). Nicht um seiner selbst willen, der im Kreise griechischer Denker einen selbständigen Platz kaum beanspruchen darf, wohl aber im Hinblick auf die Bedeutung, die seinen Berichten über sokratische Reden und Lehren zukommt. Hier das Glaubhafte von dem Unglaubwürdigen zu sondern — diesen kritischen Procefs haben wir allerdings zum gröfsten Teil im stillen vollzogen, indem wir das positive Ergebnis unserer Untersuchung dem Bilde einverleibten, das wir in früheren Abschnitten von der Lehre und Wirksamkeit des Sokrates zu entwerfen unternahmen. Doch mag es nicht überflüssig sein, dem nunmehr mit Xenophons Eigenart vertraut gewordenen Leser auch einige Proben von dem vorzulegen, was dieser als sokratisch ausgiebt, und was wir als solches anzuerkennen ganz und gar nicht vermögen.

So beträchtlich ist die Menge des Unsokratischen, ja des Sokrates ganz und gar Unwürdigen in den Memorabilien, dafs neuere Gelehrte, die ihre Hochschätzung des Darstellers mit jener des Dargestellten in Einklang zu bringen wünschten, nicht davor zurückgeschreckt sind, ansehnliche Stücke dieses Werkes für unecht zu erklären und in ihnen

Digitized by Google

Zuthaten späterer Leser zu erblicken — ein gewaltthätiges Verfahren, das in den Händen eines Kritikers geradezu zur Tilgung des gröfsten Teils der Memorabilien geführt hat. Diesen Gewaltsamkeiten, denen die nicht minder willkürliche Verwerfung wohlbezeugter Bestandteile des xenophonteischen Schrifttums zur Seite geht, entbehren darum nicht jedes Wertes, weil sie ein unbeabsichtigtes Zeugnis ablegen für den Widerspruch zwischen der herkömmlichen Schätzung des Xenophon und dem Eindruck, den man aus einer unbefangenen Würdigung seiner Schriften zu empfangen nicht umhin kann.

Schon der eine Umstand spricht gegen die Treue der xenophonteischen Berichte, dafs die Dialektik, in welcher Sokrates der anerkannte Meister war, hier in so auffälliger Weise zurücktritt. Hätte der grofse Athener den Jünglingen in den Gymnasien und den Männern auf dem Marktplatz nichts anderes zu bieten vermocht, als jene langwierigen, salbungsvollen, positiv dogmatischen, jeder Spur eines Kreuzverhörs und eindringender Begriffserörterung ermangelnden Reden, die in den Memorabilien einen so breiten Raum einnehmen, er hätte wahrlich nicht die geistreichsten Köpfe seiner Zeit zu fesseln und mächtig zu beeinflussen vermocht. Dieser breitspurige Prediger des Selbstverständlichen hätte die gewitzten, rasch begreifenden Athener nicht an- und aufgeregt, sondern gelangweilt und verscheucht. Dafs man mit Geist moralisieren kann, das hat Xenophon gar sehr zu seinem Schaden selbst gezeigt, indem er den berühmten Apolog des Prodikos seinem Werke einverleibte (vgl. I, 345.) Wie bunt und leuchtend sind da die Farben, wie matt und eintönig erscheint daneben das Colorit der Reden, die den Grundstock der Memorabilien ausmachen. Man dehne das Zugeständnis, dafs, was uns trivial erscheint, einstmals originell war, so weit als irgend möglich aus: man kommt trotzdem nicht darüber hinweg, dafs hier einfache, leicht fassliche Gedanken von dem Lehrer Platons, von dem Zeitgenossen eines Thukydides mit unerträglicher Breite vorgetragen und unter der Last der Beispiele, von denen ein einziges fast zu viel wäre, schier erdrückt werden. Wie unsäglich weitläufig wird im Gespräche mit Lamprokles, dem ältesten Sohne des Sokrates, der Gedanke ausgeführt, dafs Undankbarkeit etwas Schlimmes sei, und ihre schlimmste Abart die Undankbarkeit gegen die Eltern, denen wir soviel verdanken, und die auch dort, wo sie (wie Xanthippe) grundlos schelten, es mit den Kindern nicht übel meinen. Und sogleich darauf die endlose Ermahnung zur Verträglichkeit, die über jedes erlaubte Mafs ausgedehnte „Induction“, die lange Reihe von Einzelinstanzen, die das Ergebnifs vorbereiten sollen: wenn du willst, dafs dein Bruder dich gut behandle, so mache mit der guten Behandlung selbst den Anfang. In den praktischen Ratschlägen, die Sokrates dem Aristarch

erteilt, ist ein Funke von Philosophie enthalten, da er ihm empfiehlt, sich über das gangbare Vorurteil zu erheben, dem die Handarbeit als des freien Mannes unwürdig gilt. Nicht einmal die Spur solch eines Funkens läfst sich dort entdecken, wo dem Eutheros der Rat gegeben wird, beizeiten eine Erwerbsbeschäftigung zu suchen, die keinen Aufwand von Körperkraft erfordert und daher auch im höheren Alter beibehalten werden kann. Und was sollen wir endlich von der Ausführlichkeit sagen, mit welcher die Vorzüge eines durch Pflege und Übung gekräftigten Körpers dargelegt werden, oder gar von den Vorschriften für das Betragen bei Tische: der Zukost niemals ohne Brot zuzusprechen und von ihr nicht zu viel, vor allem nicht zu Vielartiges zu geniefsen. Um solcher Belehrung willen brauchte Sokrates wahrlich nicht die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabzuholen! Und wenn Xenophon schliefslich zur sokratischen Dialektik, auf die man lange genug warten mufste, gelangt, so ist die Anwendung dieser Methode eine überaus dürftige. Gerne glaubt man es ihm, wenn er einmal wie seufzend ausruft: „Alle seine Begriffsbestimmungen durchzugehen, das wäre ein gar mühevolles Unternehmen.“ Mit anderen Worten: es würde dem alten Officier im Ruhestande allzu schwer fallen, sich in dialektische Subtilitäten zu vertiefen. Alles in allem darf es als eine der zugleich heitersten und betrübsamsten Fügungen des in litterarischen Dingen waltenden Zufalls gelten, dafs Schriften des wackeren Landjunkers, Reisläufers und Sportsmanns, des humorvollen und plastischen, aber keineswegs gedankenreichen Schilderers abenteuerlicher Erlebnisse und kriegerischer Begebenheiten für uns zu einer Quelle der Philosophie-Geschichte geworden sind.

Siebentes Capitel.

Die Kyniker.

Keinem seiner sokratischen Genossen stand Xenophon näher als dem Antisthenes. Sein Bild hat er im „Gastmahl“ lebenswahr gezeichnet. In ihm fand und bewunderte er, was ihm selbst so vollständig abging: mächtige Originalität. Denn treue Hingebung an die Lehren des Meisters hatte sich in diesem Jünger mit gewaltiger Ursprünglichkeit vereinigt. Er war eben mehr als ein blofser Jünger; er war ein Fortsetzer und Fortbildner. Dies zeigt sich zunächst in der Methode seiner Forschung. Hier erinnert kein Zug an Sokrates. Während dieser in begrifflichen Untersuchungen lebte und webte, spielen diese bei Antisthenes

Digitized by Google

nur eine untergeordnete Rolle. Ja die Art, in der er sich über Begriffsbestimmungen äufsert, verrät eher Geringschätzung als Hochachtung vor dieser Untersuchungsmethode. Auch darf uns das nicht Wunder nehmen. Die Definitionsversuche konnten die sokratische Ethik begründen; sie waren unvermögend, sie weiter zu entwickeln. Das Wachstum ihres Kernes mufste von einem Wechsel der Schale begleitet sein. Eben dieses Kernes aber hatte sich Antisthenes mit nachhaltiger Kraft bemächtigt. Das sokratische Ideal auszugestalten bildete die Aufgabe seines Lebens. Sokrates selbst war für die unerbittlich strenge Folgerichtigkeit des Denkens, für die ungespaltene Einheit des Wollens, für das unbedingte Recht der Kritik, für die Vernunftbegründung aller Lebensregeln mit der ganzen Leidenschaft seiner starken Seele eingetreten. Allein ihm hatte die grundsätzliche Anerkennung dieser Forderungen in der Hauptsache genügt. An einigen Stellen freilich hat er die Lebensansicht seines Volkes und seiner Mitbürger aufgegeben, so von der Beurteilung der Staatseinrichtungen Athens abgesehen in einem Cardinalpunkte: in der Wertschätzung äufserer Güter mit Inbegriff des Lebens selbst, denen gegenüber er das Seelenheil, den innern Frieden des Gemütes über alles hochhielt. Aber zu einem vollständigen Bruch mit allem Geltenden war er nicht gelangt. Ein solcher lag jedoch in der geraden Linie des natürlichen Fortgangs. Die Vernunft leistet niemals und nirgendwo lange Zeit hindurch blofse Hilfsdienste. Herbeigerufen, um das zu stützen, was nicht aus ihr selbst erwachsen ist, reifst sie gar bald die Zügel der Macht an sich und läfst nur das bestehen, was sie selber erzeugt hat. Die Bundesgenossin entpuppt sich als Beherrscherin. So hatte denn auch Sokrates gleichsam blofse Prämissen niedergelegt, aus denen seine Nachfolger die in ihnen enthaltenen Schlüsse zu ziehen berufen, fast möchte man sagen, genötigt waren. Und die Gedankenprocesse, welche dieser Fortentwicklung dienten, mufsten wesentlich andere sein als jene, mittelst deren die Grundlegung erfolgt war.

Die utilitarische Tendenz durften wir in den Lehren und Aussprüchen des Sokrates mit Recht erkennen. Allein sie konnte in der Form der begrifflichen Erörterungen gewissermafsen nicht mit offenem Visier auftreten. Wenn Sokrates den Sinn der Worte, in denen die Werturteile der Menschen sich verkörpern, einer eindringenden Untersuchung unterzieht, wenn er die in ihnen beschlossenen Begriffe prüft und sichtet und aus verschwommenen, widerspruchsvollen Vorstellungen scharf umrissene, in sich übereinstimmende Begriffe zu gewinnen trachtet, dann mag er sich in einzelnen Ergebnissen von der Denkweise seiner Zeitgenossen weit genug entfernen, aber diese giebt doch den Boden ab, in welchem sein Verfahren ganz eigentlich wurzelt. Er operiert nicht

Digitized by Google

mit Thatsachen, sondern mit Vorstellungen. Er bringt Ordnung und Klarheit in herkömmliche und gangbare Werturteile: er hantiert nicht mit einem Material, das diese Urteile selbst umzustofsen oder von Grund aus umzugestalten geeignet wäre. Wo er etwas derartiges versucht, dort geschieht es mittelst eines Umweges und streng genommen ohne volle logische Berechtigung. So hegt er die Überzeugung, dafs die Sachkunde in staatlichen Dingen bei weitem nicht die ihr zukommende Rolle spiele. Allein trotz all seiner utilitarischen Neigungen stellt er nicht etwa die auf die Rücksicht für das Gemeinwohl gegründete Forderung auf: es sollen die Staatsgeschäfte in der Hand der kundigsten Leiter ruhen. Statt dessen untersucht er den Begriff des Staatslenkers oder Königs, bestimmt seinen Inhalt mit Hilfe der Analogien, die den Berufen der Steuermänner, der Ärzte, der Landbauer u. s. w. entnommen sind, und gelangt so zu dem Ergebnis, dafs Könige oder Staatslenker, die jener Anforderung nicht genügen, auch diesem Begriffe nicht entsprechen, dafs sie überhaupt keine Könige oder Staatslenker sind. So wird das „es soll so sein“ in die Feststellung dessen, was „ist“, gleichsam eingeschmuggelt. Wer auf den Spuren des Meisters weiterschreiten, wer die Erneuerung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens in grofsem Mafsstab in Angriff nehmen wollte, der konnte unmöglich bei blofsen Definitions-Bemühungen stehen bleiben.

Fragen wir aber, welcherlei Methoden hier überhaupt zur Verfügung standen, so werden wir deren kaum mehr als zwei entdecken. Die erste von ihnen möchten wir die abstract-constructive nennen. Es ist dies die Methode, welche im Kreise der Sokratiker Platon gehandhabt hat, nicht minder, um ein Beispiel aus dem gegenwärtigen Jahrhundert anzuführen, Jeremias Bentham's Schule noch mehr als dieser selbst. Auf Grund vorangehender Analysen teils psychologischer teils socialer Art, auf Grund einer Zergliederung also der Thatsachen und Bedürfnisse der Menschennatur und auf Grund der Schlüsse, die sich in Betreff der Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gesellschaft ergeben, versucht man es — hie und da unterstützt von wirklichen oder vermeintlichen geschichtlichen Erfahrungen — einen Bauplan zu entwerfen, nach welchem das Gebäude der gesellschaftlichen Ordnung, einschliefslich der für den Einzelnen geltenden Verhaltungsregeln, aufzuführen ist. Geister, welche des zur Verfolgung dieses Weges erforderlichen Mafses von Zuversicht in die Sicherheit weit ausgesponnener Schlüsse entbehren, oder denen die auch für den blofsen Versuch unentbehrliche Gabe systematischer Gedankenverkettung nicht in ausreichender Weise eignet, werden einen andern Pfad betreten. Sie werden vor allem nach Vor- und Musterbildern des von ihnen angestrebten Idealzustandes ausblicken und diese zu verwirk-

Digitized by Google

lichen trachten. Diese Methode, die man die concret-empirische nennen mag, tritt häufig in einer besonderen Gestalt auf, welche die folgenden Bemerkungen zu beleuchten versuchen.

Die schweren Schäden, mit denen der Reformator sein Zeitalter behaftet glaubt, und von denen er es befreien will, mögen an sich eine zwiefache Auffassung gestatten. Sie mögen sich als die Anzeichen einer noch unzulänglichen Entwicklung oder als Erzeugnisse des Verfalls und der Entartung ansehen lassen. Dem Mitglied einer hochcultivierten Gesellschaft liegt die letztere Auffassung überaus nahe — aus dem einfachen Grunde, weil die Gegenwart sich nicht mit der Zukunft, wohl aber mit der Vergangenheit vergleichen läfst. Gleichviel aber, ob die Übel des gegenwärtigen oder eines längstvergangenen Gesellschaftszustandes die in Wahrheit schwereren sind, jene der unmittelbaren Gegenwart werden schon darum als die schwereren betrachtet, weil nur sie als eigenes drückendes Erlebnis empfunden werden. Der Lobredner der Vergangenheit ist eben darum eine sprichwörtliche Figur geworden. Über das Ferne und Fremde breitet sich gar leicht ein seine Vorzüge steigernder, seine Mängel verhüllender, das Gesamtbild verklärender, lichterfüllter Nebel. Die Wirkung, die solch eine Sachlage auf reizbare Gemüter übt, war zu allen Zeiten dieselbe. Die Schöpfer der Sage von einem goldenen Zeitalter oder von einem Paradiese menschlicher Unschuld waren die Vorläufer einer langen Reihe religiöser Sectierer und philosophischer Reformatoren. Alle diese gleichen in gewissem Sinne Christoph Columbus. Sie steuern in Wahrheit einer neuen Welt zu, während sie nur auf neuen Wegen einen Teil der alten zu erreichen hoffen. Denn wohin sonst soll der Blick desjenigen sich wenden, der die Fessel einer ihm fremd gewordenen starren Convenienz, den oft erstickenden Druck verwickelter Gesellschaftsverhältnisse schwer empfindet, als zu den fernen Vorstufen der Gegenwart, zu primitiven Zuständen, zur Urzeit, deren verschöntes Bild ihm so leicht als das Vorbild der Zukunft erscheint? Herz und Kopf vereinigen sich, diesen Weg einzuschlagen: die Sehnsucht des Herzens nach einem verlorenen Jugendglück und die Ratlosigkeit des denkenden, aber nicht mit unbedingtem Selbstvertrauen ausgerüsteten Kopfes. In solchen Fällen ertönt der Ruf: „Kehren wir zur Natur zurück!“ — mag ihn nun Rousseau in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts oder Antisthenes im Beginn des vierten Jahrhunderts (v. Chr. G.) ausstofsen.

2. Von den Schriften des Antisthenes, die grofsenteils in Dialogform abgefafst waren, besitzen wir nur winzige Überreste. Auch über seinen Lebensgang sind wir sehr unzulänglich unterrichtet. Er war zu Athen,

Digitized by Google

aber von einer thrakischen Mutter geboren. Dafs er ein Halbgrieche war, ist eine für die Geschichte des Kynismus bedeutsame Thatsache. Jedenfalls ward ihm dadurch der Bruch mit den geltenden Normen religiöser wie socialer Art erleichtert. Kaum hätte sich ein Vollblut-Hellene, selbst wenn er gleich Antisthenes an das Dasein nur des einen obersten Gottes glaubte, zu einem so blasphemischen Ausruf hinreifsen lassen, wie es der folgende ist: „Könnte ich der Aphrodite habhaft werden, so würde ich sie" (doch wohl mit Pfeil und Bogen ihres Sohnes) „erschiefsen." Allein dieser Ausruf will uns auch als ein biographisches Document von unverächtlichem Wert erscheinen. Oder sollte sich solch ein heftiger Aufschrei einer anderen als einer Brust entringen, in der starke Leidenschaften gehaust haben, in der ein wundes, arg gepeinigtes Herz wohnt? Auch seine äufsere Lage ist schwerlich von jähem Wechsel verschont geblieben. Denn zu seiner proletarierhaften Armut, von der so oft die Rede ist, will es nicht wohl stimmen, dafs er den kostspieligen Unterricht des Rhetors Gorgias genossen hat. So mögen ihn denn Schicksalsschläge aus dem Frieden eines behäbigen, wenn auch gewifs nicht vornehmen Elternhauses in tiefe Dürftigkeit gestürzt haben. Erst in reifen Jahren, als ein „Spätlernender", wie Platon spottet, hat er sich der Jüngerschar des Sokrates zugesellt und von der Rhetorik zur Philosophie gewendet. Eiserne Willensstärke, ein reizbares, zumal für schmerzliche Eindrücke ungemein empfängliches Gemüt, ein schlagfertiger, handfester, mehr in concreten Anschauungen als in logischen Formeln sich bewegender, subtilen Unterscheidungen gleichwie speculativen Abenteuern abholder Verstand und überdies eine kräftige, schöpferische Phantasie gehörten zu der Mitgift, mit der die Natur ihn ausgerüstet hatte. Die Gabe volkstümlich kerniger, lebhafter und packender Darstellung war ihm in hohem Mafse eigen. Er zählte in dem Zeitalter, in dem ein Platon schrieb, zu den Muster- und Lieblingsschriftstellern des so wählerischen athenischen Publikums. Die Bitterkeit, die aus manchen seiner Äufserungen spricht, die herben sittenrichterlichen Ausfälle gegen so geniale Naturen, wie ein Alkibiades und Perikles es waren, machen einen wenig erfreulichen Eindruck. Dieser wird gemildert durch die Erwägung, dafs Antisthenes ohne Zweifel schwere Erfahrungen durchkostet hatte, dafs er wahrscheinlich selbst ein Weltkind gewesen war, das mit der eigenen Vergangenheit rücksichtslos brach und sich mit derselben unerbittlichen Strenge beurteilte, die er gegen andere walten liefs.

Doch es thut not, die speculativen Grundlagen des Kynismus zu durchmustern.

Sokrates hatte das Leben auf die Vernunft gestellt. Allein die denkende Reflexion bedarf zu ihren Verrichtungen eines Thatsachen-

Digitized by Google

materiales. Dieses liefert in Fragen der Ethik und Politik einerseits die Zergliederung der Menschennatur mit der ihr nachfolgenden Synthese — jene Methode, die wir oben unter vorläufigem Hinweis auf Platons Beispiel andeutungsweise zu kennzeichnen versuchten. Der andre und der dem Antisthenes congenialere Weg ist derjenige, der nicht durch Zerlegung zum Wiederaufbau, sondern zur unmittelbaren Verwertung eines concreten Erfahrungsstoffes führt. Unzufrieden mit der gegenwärtigen Lebensordnung, angewidert von der Künstlichkeit und vielfachen Verderbtheit des Gesellschaftszustandes seiner Zeit und seines Landes, sucht er das Heil in der Rückkehr zum Ursprünglichen, zum Natürlichen. Den anerzogenen Bedürfnissen, der Verzärtelung und Schwäche des Culturmenschen stellt er die Bedürfnislosigkeit, die ungebrochene Kraft, die angeblich gröfsere Gesundheit und Langlebigkeit der Tiere entgegen. Er, der im übrigen aller eigentlichen Naturwissenschaft ebenso fremd blieb wie ihrer Helferin, der Mathematik, hat ein Buch „Über die Natur der Tiere“ verfafst. Davon ist nichts erhalten; es hat aber ohne Zweifel demselben Zwecke gedient, den wir aus zahlreichen Aussprüchen der Kyniker und aus vielfachen Nachbildungen ihrer späteren Bewunderer erkennen — der Absicht nämlich, aus dem Tierleben Vorbilder und mafsgebende Winke für die Gestaltung des Menschenlebens zu gewinnen. Es leuchtet ein, dafs diese Methode, selbst wenn man vor ihren das verfeinerte Menschengefühl so vielfach verletzenden und der Sitte hohnsprechenden Ergebnissen so wenig zurückscheute wie der unerschrockene Geist der Kyniker, nicht allein zum Ziele führen konnte. Von der Betrachtung der Tierwelt wandte man sich zu jener des Urmenschen. Die Idealisierung der Naturvölker war in der griechischen Litteratur nichts Neues. Einen Ansatz dazu zeigen schon die homerischen Gedichte in dem Preis der von Milch lebenden Nomaden des Nordens, der „gerechtesten der Menschen“. Nun aber ging man allen Ernstes bei den Wilden in die Schule, ganz so wie Diderot und Rousseau es wieder gethan haben. Und unerschöpflich war die Beredsamkeit und auch der Scharfsinn der Kyniker in der Verherrlichung des Naturzustandes der Menschen, in den Anklagen, die sie gegen die verderblichen Wirkungen der Cultur zu schleudern nicht müde wurden. In der platonischen Nachbildung der protagoreischen Schrift „Vom Urzustande“ wird als der Zweck der ersten Städtegründungen der gemeinsame Schutz gegen die Angriffe wilder Tiere und gegen menschliches Unrecht angegeben. „Ganz im Gegenteil!“ so erwiderten die Kyniker; „das städtische Leben war der Anbeginn alles Unrechts; hier hat Lug und Trug und jede schlimmste Unthat so sehr ihren Ursprung gehabt, als ob eben dies der Zweck der Städtegründungen gewesen

wäre.“ Eben dort war die Hilflosigkeit des nicht durch Flügel, nicht durch dichte Behaarung, nicht durch dicke Häute, nicht durch angeborene Waffen des Angriffs und der Abwehr geschirmten Menschen im Gegensatz zu den also ausgestatteten Tieren dargelegt und darauf die Unentbehrlichkeit der Cultur und ihres vornehmsten Hilfsmittels, des Feuers, begründet worden, als dessen Geber der menschenfreundliche Halbgott Prometheus gefeiert wird. „Gerade umgekehrt!“ so lautet die kynische Entgegnung; „jene Hilflosigkeit ist die Wirkung der Verweichlichung. Die Frösche und nicht wenige andere Tiere sind noch weit zarter gebaut als die Menschen, aber ihr Schild ist die Abhärtung, wie es ja auch jenen Teilen des menschlichen Körpers ergeht, die man, wie Gesicht und Augen, nicht zu verhüllen pflegt, und die eben darum allen Unbilden der Witterung Trotz zu bieten vermögen.“ Überhaupt aber sei jedes Wesen dort zu leben befähigt, wo die Natur es entstehen liefs. Oder wie hätten sich sonst die ersten Menschen erhalten, denen es an Feuer nicht minder als an Wohnstätten, an Gewandung und an allen künstlich bereiteten Nahrungsmitteln gebrach? Die Superklugheit und der allzeit geschäftige Erfindungsgeist haben dem Menschen wenig gefrommt. Je mehr man darauf ausging, Widerwärtigkeiten aus dem Wege zu schaffen, umso widerwärtiger und mühevoller sei das Leben geworden. Und hierin liege auch der tiefe Sinn der Prometheussage. Nicht aus Mifsgunst und Hafs gegen die Menschen, sondern darum habe Zeus den Titanen so hart gestraft, weil er mit dem Feuer die Anfänge der Cultur und damit den Beginn der Üppigkeit und Verderbtheit unter die Menschen gebracht habe. (Nebenbei bemerkt: eben diese Auffassung des Prometheusmythos hat sich auch dem wahlverwandten Geiste Rousseaus aufgedrängt!)

In dieser Darlegung stofsen wir auf zwei Momente, die für die kynische Lehre von eingreifender Bedeutung sind. Menschliche Willkür tritt hier in feindlichen Gegensatz zu dem, was man die immanente Vernünftigkeit der Natur nennen möchte.. Diese hat nur Zweckmäfsiges geschaffen, und indem ihr Geschöpf sie verbessern will, verwirrt es ihre Kreise. Man begreift, dafs, wer das Gewordene im Staat und Gesellschaft in überwiegendem Mafse als ein Zufälliges und Willkürliches, als einen Abfall von ursprünglicher Vollkommenheit verwarf, den Menschen zur Natur als dem unversiegbaren Quell alles Heiles zurückführen mufste. Ferner bedurften die aus der Betrachtung des tierischen und des urmenschlichen Lebens gezogenen Lehren einer Ergänzung, die wir nicht ganz genau, aber doch annähernd richtig mit dem Worte Uroffenbarung bezeichnen können. Die Deutung des Prometheusmythos, von der wir soeben Kenntnis nahmen, ist ein Wink, der

Digitized by Google

nach dieser Richtung hinweist — ein Wink, der uns zunächst gar sehr zu überraschen geeignet ist. Denn wie konnten, so fragt man sich vorerst, die Leugner der Göttervielheit, die Bestreiter der Wahrheit der hellenischen Religion, deren Sagengebilde überhaupt ins Auge fassen, aufser um sie zu bestreiten, wenn nicht zu verhöhnen? In Wahrheit hat sich aber Antisthenes (und desgleichen sein Jünger Diogenes) mit der Götter- und Heroensage aufs einläfslichste beschäftigt. Er hat eine lange Reihe von Büchern verfafst, welche man Commentare der griechischen Bibel nennen möchte, die den Inhalt der homerischen Gedichte durch ebenso geistreiche als ungeschichtliche Umdeutungen in den Dienst der kynischen Lehre pressen sollten. Hat man es hier blofs mit einem frivolen Spiel des Witzes zu thun? Dagegen spricht schon ein Blick auf den weiten Umfang, welchen dieser Teil der antisthenischen Schriftstellerei in der Gesamtheit derselben einnimmt. Noch mehr besagt der Umstand, dafs die von dem Schulstifter begründete Art der Umdeutung und Anpassung in einem Teil der Schule heimisch blieb und sogar auf ihre Nachfolgerin, die Stoa, übergegangen ist. Dieser freilich, die ihren Frieden mit der Gesellschaft und den bestehenden Mächten schlofs, bot jene Methode das willkommene Mittel, den zwischen Philosophie und Volksglauben gähnenden Abgrund, wenn nicht auszufüllen, so doch zu überbrücken. Allein das war nicht die Absicht der allzeit in schroffer Auflehnung gegen die Volksreligion verharrenden Kyniker. Sie leugneten die Vielheit der Götter und die gangbare Auffassung der Göttersage; aber sie konnten weder die Autorität Homers entkräften, noch ihr eigenes Gemüt von der Zaubergewalt befreien, mit welcher die Sagengestalten es umstrickt hatten. Statt zu leugnen und zu verwerfen, begann man aus- und unterzulegen, wobei man eine Verwegenheit der Deutungskunst bekundete, die vielleicht gröfser war, als es die Kühnheit kahler Verneinung gewesen wäre. Der entscheidende Factor war aber wohl jenes Bedürfnis der Anlehnung an irgend ein Gegebenes und, wenn man es so nennen will, Empirisches, deren die mit der Gesellschaft im Streit liegende revolutionäre Vermessenheit der Kyniker nicht zu entraten vermochte. Umso weniger, als die einigermafsen plebejisch derbe, dem blofsen Raisonnement und der abstracten Construction abgeneigte Sinnesart des Antisthenes allerwärts auf dem Boden der Thatsachen — mochten es nun reale oder auch nur fictive Thatsachen sein — zu fufsen verlangte. Man wird an „Schwarmgeister" der Neuzeit erinnert, die alle ihre Utopien lieber auf die gewaltthätigste Schriftauslegung stützten, ehe sie der Autorität der Bibel selbst entsagten. So schlofs sich denn an die Offenbarung der Vernunft, wie sie sich im Natur- und im primitiven Menschenleben auszusprechen schien, die andere Offenbarung an, als deren Ge-

Digitized by Google

fäfse jene frühesten Schöpfungen des Menschengeistes galten, die da Sagen heifsen.

3. Um jedoch zum Kern des Kynismus vorzudringen, genügt es nicht, die Gedankenbahnen zu verfolgen, in welchen der Geist seines Stifters heimisch war. Dieselbe Bahn trägt manch ein gar verschiedenartiges und von sehr verschiedenen Kräften bewegtes Gefährte. Eben die treibenden Kräfte aber, die hier gewaltet haben, gilt es zu erspähen und mit ihnen vertraut zu werden.

Um die Grundstimmung des Kynikers wiederzufinden, die Gesinnung, aus der diese ganze Lebensrichtung wie aus ihrem Keim erwachsen ist, brauchen wir weder die Gegenwart noch Europa zu verlassen. Der Verfasser von „Krieg und Frieden" läfst den Helden seines Romans in einem bestimmten Punkte seiner Laufbahn „von jenem unaussprechbaren, ausschliefslich russischen (!) Gefühl" ergriffen werden, von dem „Gefühl der Verachtung für alles, was conventionell, was künstlich und Menschenwerk ist, für alles, was die Mehrzahl der Menschen als das höchste Gut dieser Welt betrachtet". Von eben dieser Empfindungsweise behauptet einer der trefflichsten Kenner, dafs sie fast die ganze zeitgenössische Litteratur Rufslands beherrsche. „Wir suchen unser Ideal — so sagt in einem anderen seiner Werke, diesmal im eigenen Namen, derselbe grofse russische Schriftsteller — vor uns, während es hinter uns liegt. Nicht die Fortentwicklung des Menschen ist das Mittel, um jenes Ideal von Harmonie, das wir in uns tragen, zu verwirklichen; es ist vielmehr ein Hindernis seiner Verwirklichung." Hier drängt sich uns eine Frage auf, deren Beantwortung auf die Entstehung des Gemütszustandes, der uns beschäftigt, vielleicht einiges Licht werfen kann. Wenn derartige Stimmungen im heutigen Rufsland emporkommen und weite Ausbreitung gewinnen können, dann ist es wohl nicht die Übersättigung mit Cultur allein, die einen derartigen Rückschlag hervorruft. Müfste doch unter dieser Voraussetzung weit eher das Abendland als der culturärmere europäische Osten der Schauplatz solch einer Bewegung sein. Man kann sich geneigt fühlen anzunehmen, dafs selbst eine minder hochentwickelte Cultur als Übercultur empfunden wird, wenn sie von aufsen eingeführt und auf einen ihr nicht völlig gleichartigen Stamm gepfropft ward, oder — um aus diesem Sonderfall das Allgemeine und Wesentliche herauszuheben — wenn Culturelemente und diesen widerstreitende Elemente, sei es der ursprünglichen Naturanlage, sei es der gesellschaftlichen Lage, in derselben Individual- oder Volksseele mehr äufserlich gemengt als innerlich verschmolzen sind. Da wird man denn an die halb barbarische Abstammung des Antisthenes erinnert und daran, dafs auch unter seinen

Digitized by Google

Nachfolgern nicht wenige dem äufsersten Gürtel der griechischen Bildung entstammt sind, wie Diogenes und Bion den Pontusländern, das Geschwisterpaar Metrokles und Hipparchia dem südlichen Thrakien, dafs der Satiriker der Schule, Menippos, von phönikischer Herkunft und von Hause aus Sclave war. Auch von den Mitgliedern der älteren Stoa, des nicht allzu eingreifend modificierten Kynismus, an deren Spitze wieder ein Halbgrieche stand, gilt dieselbe Bemerkung. Gar gering ist hier und dort die Zahl derjenigen, die den Centralsitzen der griechischen Bildung angehörten. Und zur Fremdheit der Herkunft hat sich mehrfach die Zugehörigkeit zu einer tieferen Volksschicht gesellt oder ist durch diese gewissermafsen ersetzt worden, wie man denn in der That den Kynismus nicht ganz und gar unzutreffend die „Philosophie des griechischen Proletariats“ genannt hat. Wenn der Bruch mit der verfeinerten Gesittung des achtzehnten Jahrhunderts, wenn der Cultus der Natur von einem Manne ausging, der zeitweilig als Bedienter und als Notencopist sein Dasein fristen mufste, während er das Bewufstsein in sich trug, an schriftstellerischem Genie kaum einem Anderen nachzustehen, so wird derselbe Zwiespalt zwischen begründeter Selbstschätzung und äufserer Lage auch in der Bewegung, von der wir handeln, mitunter wirksam gewesen sein. Zu diesen Quellen der Disharmonie trat vielfach das Gefühl innerlicher Zerrissenheit hinzu, welches aus der geistigen Physiognomie des Euripides zu uns gesprochen hat, und das in einem Zeitalter, in dem die Autorität des Herkommens mehr und mehr erschüttert und der Thron der Lebensbeherrscherin, wenn man so sagen darf, leer geworden war, keine vereinzelte Erscheinung bleiben konnte. Auch der nahende und zum Teil schon erlittene Verlust der staatlichen Freiheit mufste gar viele Kräfte entbinden, die nunmehr der Umgestaltung des gesellschaftlichen und des individuellen Lebens dienstbar werden konnten. Man hat manche von Lord Byrons Gedichten verschlagene Parlamentsreden genannt. In ähnlicher Weise möchten wir den gesteigerten Drang nach persönlicher Freiheit und Selbstbehauptung, nach trotziger Betonung der individuellen Unabhängigkeit, verschlagenes politisches Freiheitsstreben nennen. Es ist, als ob der Einzelne, an dem Heil des Gemeinwesens verzweifelnd, alle Kraft daran setzte, sich selbst aus dem allgemeinen Schiffbruch zu retten. Diese Tendenz beherrscht in Wahrheit die ganze Epoche und weite Strecken des in ihr wurzelnden Geisteslebens. Sie verbindet sich mit einem tiefen Gefühl für die Übel des menschlichen Daseins, mit einer pessimistischen Strömung, deren Wachstum wir schon seit langem beobachten konnten, und ruft in diesem Verein Erscheinungen hervor, die weit über das Sonderphänomen des Kynismus hinausreichen. Zum Beweis dafür genüge es, vorläufig an den nicht wenig bezeichnenden

Digitized by Google

Umstand zu erinnern, dafs das „höchste Gut“ in der Sprache fast all der philosophischen Richtungen, die auf weitere Volkskreise Einflufs übten, ein negatives geworden ist. Freiheit von Schmerz, Freiheit von Trauer, Freiheit von Erschütterung, Freiheit von Leidenschaft, Freiheit von Wahn — so und ähnlich lauten alsbald die Bezeichnungen des anzustrebenden höchsten Lebenszieles, und auch dort, wo der Name eine minder deutliche Sprache redet, ist es doch nicht sowohl positives Glück, als Freiheit von Leiden, was als das allein Erreichbare und mit aller Anspannung der Kräfte zu Erreichende gilt. Diese starke Empfindung der Lebensübel ist es auch, die uns den Schlüssel zum Verständnis einiger der seltsamsten Erscheinungen innerhalb des Kynismus an die Hand geben, und uns vor übereilten und ungerechten Urteilen bewahren wird. Das grofse Mittel aber, um den neu erwachenden Ansprüchen zu genügen, um die Kritik des Bestehenden kraftvoll weiterzuführen und von ihr aus zu einem Neubau der gesellschaftlichen und vornehmlich der persönlichen Praxis zu gelangen, war der Vernunftradicalismus des Sokrates. Auch mufste dieser, je länger er die Geister beschäftigte, umsomehr erstarken, aus dem einfachen Grunde, weil der Widerstand, dem jede Neuerung als solche begegnet, sich durch Vertrautheit abschwächt, ja weil der Bruch mit dem Gewohnten schliefslich selbst zur Gewohnheit werden kann.

4. Wir haben von des Antisthenes treuer Hingebung an die Lehren seines Meisters gesprochen. In der That ist das Grundgerüste seiner Ethik mit jenem der sokratischen identisch. Die Lehrbarkeit der Tugend, die Unverlierbarkeit dieser „unentreifsbaren Waffe“, ihre Wesensgleichheit mit der Einsicht, ihre Zulänglichkeit zur Beglückung der Menschen (nur unter der Voraussetzung, dafs sie sich mit „sokratischer Kraft“ zu paaren wisse) all das ist ebensowohl antisthenische als sokratische Lehre. Ein Unterschied zeigt sich darin, dafs der Inhalt der zu erstrebenden Glückseligkeit genauere Bestimmungen erfährt. Das Selbstgenügen (die *Autarkie*) des Individuums wird mit starker Betonung in den Vordergrund gestellt, und desgleichen, dafs „der Weise sein Leben nicht nach den geltenden, sondern nach den Gesetzen der Tugend“ gestalten werde. Lag die geringe Bewertung äufserer Güter und der durch sie erkauften Genüsse schon von allem Anfang an im Geiste der Sokratik, so ist auch hier durch Antisthenes eine Verschärfung und Zuspitzung der ursprünglichen Forderungen bewirkt worden. Nichts natürlicher, als dafs der vieldeutige Begriff der Eudämonie je nach der individuellen Artung und der gesellschaftlichen Lage der Jünger eine verschiedene Auslegung erfuhr, wobei die Einseitigkeit der einen Auffassung naturgemäfs zum Widerspruch und zu der nicht minder ein-

Digitized by Google

seitigen Hervorhebung des contrastierenden Gesichtspunktes herausgefordert hat. Wenn der passive Genuſs (freilich nur unter der Bedingung seiner Entbehrlichkeit) in dem Lebensplan des Weltmanns Aristipp eine gewisse Rolle spielte, so hat sein Widerpart Antisthenes den Verzicht auf alles leidende Genieſsen mit äuſserster Schroffheit verkündet und zu einem leitenden Grundsatz erhoben. „Lieber will ich verrückt sein als genieſsen,“ so lautet einer seiner Aussprüche, der an den oben namhaft gemachten Ausbruch glühenden Hasses gegen die Liebesgöttin mahnt. Sein und aller Kyniker ideales Vorbild, fast möchte man sagen der Schutzpatron der Schule, ist Herakles. Das arbeitsvolle, kampferfüllte Dasein dieses Heroen, sein Triumph über alle Unholde und Ungeheuer, die in geistreich ausgeführten Allegorien mit den Feinden des tugendhaften Menschenlebens, mit Lastern und Lüsten aller Art, identificiert wurden — das waren Lieblingsthemen kynischer Darlegungen, zu welchen der Schulstifter in seinem Gespräche „Herakles“ den Grund gelegt hatte. In scharfem Gegensatz zu diesem Ideal der Thatkraft stand der Klügler oder „Sophist“ Prometheus, das Opfer der eigenen wahnerfüllten Streit- und Ruhmsucht, welchem — so lautete die spitzfindige Deutung der bekannten Sage — die Leber anschwoll, wenn er Lob, dem sie zusammenschrumpfte, wenn er Tadel erfuhr, und den eben Herakles, der sich seines jammervollen Zustandes erbarmte, aus diesem seinem Elend erlöst hat.

Wenn nicht von allem Anfang an darob im Klaren, so wurde der Kyniker doch durch den Widerstand der stumpfen Welt gar bald darüber belehrt, daſs seine Ideale im Rahmen der bestehenden Gesellschaftsordnung nur geringe Aussicht auf Verwirklichung besaſsen. So schied er denn für seine Person aus dem Kreise der bürgerlichen Gesellschaft so weit als irgend thunlich aus, indem er jeder Sorge um den Besitz entsagte, zumeist keine Familienbande knüpfte, keine feste Wohnstätte wählte und nicht nur den Staatsgeschäften fern blieb, sondern auch als „Weltbürger“ dem Loos der Heimatstadt und dem Schicksal der Nation gleichgiltig gegenüberstand. Er wählte das Bettlerleben. Das wildwachsende lange Haupt- und Barthaar, der Ranzen oder Bettelsack, der Stecken und der ohne ein Unterkleid zur Winters- wie zur Sommerszeit getragene Flausmantel bildeten die äuſseren Kennzeichen der Secte und waren mitunter ein Gegenstand der Verehrung, häufiger der Verhöhnung, die sich nicht selten bis zur Miſshandlung steigerte. Von Scharen solcher philosophischer Bettelmönche war selbst das üppige Alexandrien zu Kaiser Trajans Zeit erfüllt und noch als Kaiser Julian auf dem Throne saſs, ja noch hart am Ende des vierten Jahrhunderts, war diese Bewegung keineswegs erloschen.

Digitized by Google

Alle die Antriebe, die das Leben der Durchschnittsmenschen beherrschen, vor allem das Streben nach Besitz und Ehre, und nicht minder die Ideale, zu denen die Mehrzahl in scheuer Ehrfurcht aufblickt, galten dem Kyniker als „Wahn", oder, wie wir das griechische Wort vielleicht genauer wiedergeben dürfen, als Dunst oder Illusion. Die „Illusionslosigkeit" war seine Devise. Der Blick auf die wahnbeherrschte, von Vernunft und Tugend verlassene Menschenherde erfüllte ihn mit einer Verachtung, die bei den einen die Lust zu satirischer Verspottung, bei anderen den Drang erweckte, bessernd und helfend einzugreifen, sei es nun, dafs sie wie der „Thüröffner" genannte Krates unbekümmert um den ihnen drohenden Schimpf in Privathäuser eindrangen und unerbetene Ratschläge erteilten, sei es, dafs sie wie Bion und Teles geradezu öffentliche, mit Predigten vergleichbare, teils geistdurchtränkte, teils geistlose Mahnreden hielten. Da die Kühnheit des Kynikers vor keinem Wagnis zurückschrak, so waren es in der römischen Kaiserzeit auch Anhänger dieser Secte, die im Theater die Herrscher apostrophierten, der wohl oder übel begründeten Unzufriedenheit der Massen Worte liehen und mitunter dafür schwere Strafe erlitten, während freilich die klügsten Kaiser sich hüteten, die nach dem Martyrium lüsternen Störenfriede zu Märtyrern zu stempeln. Allein auch das selbstgewollte und selbstvollbrachte Martyrium ist den Anhängern dieser Secte nicht immer fremd geblieben. Hat doch einer von ihnen, Peregrinus, vor der olympischen Festversammlung das Schauspiel der Selbstverbrennung aufgeführt, und damit das Vorbild des Schutzpatrons der Kyniker, des Herakles, nachzuahmen vermeint — ein Unterfangen, das Lucian, ein Augenzeuge jenes grauenhaften Vorgangs, in seiner „Das Lebensende des Peregrinus" betitelten Schmähschrift mit mehr Behagen als Witz verhöhnt hat.

Doch von diesen späten Bethätigungen der kynischen Gesinnung thut es not, wieder zu ihrem Urquell emporzusteigen und die Wurzel jener Denkart voller und deutlicher, als es bisher geschehen ist, bloszulegen. Unersättlicher Freiheitsdurst, eine tiefe Empfindung für die Übel des Lebens, der felsenfeste Glaube an die Selbstherrlichkeit und das Allgenügen der Vernunft und eine diesem entsprechende abgrundtiefe Verachtung für alle herkömmlichen Ideale — das sind die Stimmungen und Überzeugungen, die den Kern dieser Sinnesart bilden und deren Ausdruck wir nunmehr aus dem Munde ihrer Vertreter selbst vernehmen wollen.

Nimmer gebeugt vom Joche der Lust und nimmer geknechtet,
Ehren sie eine allein, die unsterbliche Königin Freiheit.

So singt der Dichter der Schule, der Thebaner Krates, der auch das Symbol des kynischen Bettlerlebens — den Ranzen, griechisch

Digitized by Google

Pēra — in Versen verherrlicht hat, die sich einer Stelle der Odyssee, in der von Kreta die Rede ist, parodierend anschliefsen:

Pera, so heifst ein Land, inmitten des dunkelen Wahnes;
Herrlich ist es und fett und frei von jeder Befleckung.
Lenket doch kein schmarotzender Wicht sein Schiff in den Hafen,
Auch kein Lastergeschöpf, das da prunkt mit käuflichen Reizen;
Aber Zwiebeln trägt es und Lauch und Feigen und Brote.
Nimmer streiten die Menschen darum in grimmigem Wettkampf,
Nicht um Ehre und Gut entbrennt das tobende Ringen.

Den Kampf gegen die landläufigen Ideale, gegen die Hochschätzung der Cultur, ja selbst der nationalen Grofsthaten, deren Ruhm bis dahin als unantastbar gegolten hatte, führte Antisthenes in manchen seiner Gespräche, von denen nur kärgliche Überreste auf uns gekommen sind und von deren Inhalt wir zumeist nur durch Nachrichten und Nachbildungen Späterer, darunter vor allem des oben genannten Dion, eine einigermafsen vollere, wenngleich nicht durchaus sichere, Vorstellung gewinnen können. Wie er dem Herakles, dem halbgöttlichen Urbild kynischer Kraft und Tüchtigkeit, den eitlen Klügler Prometheus gegenüberstellte, ist schon oben angedeutet worden. Desgleichen scheint er seiner Mifsachtung der Cultur auch dadurch Ausdruck gegeben zu haben, dafs er die ungerechte Verurteilung des Palamedes zum Gegenstand seiner Betrachtung machte. Dieser hat den Alten, man möchte sagen als das menschliche Ebenbild des Titanen Prometheus gegolten. Ihm ward die Regelung der Mahlzeiten, die Erfindung der Buchstaben, der Rechenkunst, der Gliederung des Heeres, der Feuerzeichen, des Brettspieles, kurz der reichsten Culturbehelfe zugeschrieben. Zugleich meldete die Sage, dafs die Griechen vor Troja ihren Wohlthäter auf Grund einer ungerechten Anklage verurteilt und gesteinigt haben. Da ward denn mit bitterem Hohne gefragt, wie es möglich war, dafs die Bildung und Verfeinerung des Lebens solche Früchte tragen konnte? Vor allem, wie die zwei Atriden, die als Fürsten und Heerführer aus jenen Erfindungen den gröfsten Nutzen ziehen mufsten, ihren Lehrmeister anklagen und eines schimpflichen Todes sterben lassen konnten? Auch dieser Vorgang der sagenhaften Vorzeit sollte den Beweis liefern, dafs der vermeintliche Segen der Cultur ein Trugbild und ihre sittigende Kraft eine blofse Täuschung sei. Dafs Antisthenes in seinem „der Staatsmann“ betitelten Gespräche die gefeiertsten Staatsmänner Athens in Bausch und Bogen verdammte, kann uns nicht Wunder nehmen. Galt ihm doch all das, um dessentwillen sie gepriesen wurden, vor allem der Erwerb von Macht und Reichtum, als eine wertlose, ja als eine verderbenbringende Gabe, die sich mit jenem goldenen Vliefs vergleichen liefs, um dessen Besitz

der brudermörderische Zwist zwischen Atreus und Thyest mit all dem Gefolge von Greueln und Missethaten, die dieses Geschlecht befleckten, entbrannt war.

Der grenzenlosen Mifsachtung der angesehensten athenischen Staatsmänner und dem Ausdruck der Überzeugung, dafs diese ihre Heimat zwar reicher und mächtiger, aber nicht besser gemacht haben, werden wir auch in Platons Gorgias begegnen — eine Übereinstimmung, aus der wir wohl mit Recht schliefsen dürfen, dafs Sokrates selbst in diesem Betracht nicht viel anders geurteilt hat als seine Jünger. Was uns aber trotzdem in gewaltiges Erstaunen versetzen darf, ist die Verwegenheit, mit welcher Antisthenes (falls eine Nachbildung Dions mit Recht auf ihn bezogen wird) auch an die Glorie der Befreiungskriege zu rühren gewagt hat. Der Sieg über die Perser — so ungefähr hätte er geschlossen — wäre etwas wahrhaft Grofses, wenn diese an Einsicht und Tüchtigkeit hoch gestanden hätten. Denn dann würde ihre Überwindung den Beweis liefern, dafs die Griechen und insbesondere die Athener in Betreff dieser Vorzüge einen noch höheren Rang eingenommen haben. Eben jene Voraussetzung aber sei eine grundlose. Um dieses zu erhärten, hat Antisthenes (wahrscheinlich in seinem „Kyros" betitelten Gespräche) die Erziehungsweise der Perser eingehend beleuchtet und verurteilt. Auch einen wahren König oder Feldherrn hätten sie an Xerxes nicht besessen, sondern nur einen Mann, der eine mit Edelsteinen besetzte hohe Mütze trug und auf einem goldenen Throne safs. Dafs die vor ihm zitternden, mit Peitschenhieben in den Kampf getriebenen Massen unterlegen seien, liefere keinen Beweis für die Trefflichkeit der Gegner. Auch das folgende Argument scheint er ins Feld geführt zu haben. Wenn jene vielgepriesenen Siege wirklich das Ergebnis moralischer Überlegenheit gewesen sind, wie konnte es dann geschehen, dafs im Laufe dieser Kriege auch die Athener Niederlagen erlitten und schliefslich (zu Konons Zeit) wieder einen Seesieg über die Perser errungen haben? Solch ein sprunghafter Wechsel des Erfolges zeige nur, dafs keiner der beiden Widersacher eine wahrhaft gediegene Schulung und Bildung genossen habe, gerade wie von zwei des Ringkampfs unkundigen Männern, die mehrmals aneinander geraten sind, bald der eine, bald der andere obzusiegen pflege.

5. Man sollte denken, dafs die Vermessenheit solch einer selbst die nationalen Heiligtümer nicht verschonenden Kritik, in der, nebenbei bemerkt, manch ein athenischer Patriot eine nachträgliche Rechtfertigung des über Sokrates gefällten Schuldspruches erkennen mochte, selbst den Radicalsten der Radicalen ein volles Genüge that. Trotzdem

Digitized by Google

erfahren wir, dafs Antisthenes hinter den Ansprüchen seines ihn an Kühnheit noch übertrumpfenden Jüngers Diogenes weit zurückgeblieben ist. Dieser verglich ihn mit einer Posaune, die mächtigen Schall verbreitet, aber ihn selbst nicht vernimmt. Mit anderen Worten: der Meister schien dem Schüler mit seiner Lehre nicht ausreichenden Ernst zu machen. In der That blieb die volle Verwirklichung des kynischen Ideals dem Diogenes vorbehalten. Man kann ihn den Vater des praktischen Kynismus nennen. Die Geistes- und Willensmacht, die er hierbei an den Tag legte, hat ihn zu einer der populärsten Gestalten des Altertums gemacht. Mochten einzelne seiner Zeitgenossen immerhin in ihm ein Zerrbild des Mannes erblicken, dessen Enkelschüler er war, und ihn den „tollgewordenen Sokrates“ heifsen: sein Ansehen ist im Laufe der Jahrhunderte stetig gewachsen. Welche Höhe es schliefslich erreicht hat, kann man aus den Schriften eines Plutarch und Lucian, in denen sein Name jenen des Antisthenes fast vollständig verdrängt hat, desgleichen aus Dions Reden und noch mehr aus den Briefen Kaiser Julians ersehen, der sein Widerstreben gegen manchen Bestandteil der kynischen Lehre mit dem imponierenden Eindruck, den er von der Persönlichkeit des Diogenes empfing, nicht ohne Mühe und nicht ohne manch ein Wagnis deutelnder Willkür in Einklang zu bringen trachtet. Und zwischen dem Philosophen, der gelegentlich eine Tonne bewohnt hat, und demjenigen, der auf dem Kaiserthrone safs, lag mehr als ein halbes Jahrtausend!

Eben die ungeheuere Popularität des Diogenes ist es, die seinen Lebensgang nicht erhellt, sondern verdunkelt hat. Anekdote und Legende haben um diese Gestalt frühzeitig ihr üppiges Rankenwerk gewoben. Sein Vater hiefs Hikesias und betrieb zu Sinope am schwarzen Meere das Geschäft eines Banquiers oder Geldwechslers. Er selbst kam, aus seiner Heimat verbannt, nach Athen, wo ihn Antisthenes für die Philosophie gewonnen hat. Er bewohnte abwechselnd diese Stadt und Korinth, wo er 323 — es heifst, an demselben Tage wie Alexander der Grofse — im höchsten Greisenalter aus dem Leben schied. Ob er in seiner Jugend Falschmünzerei getrieben hat und dies der Grund seiner Verbannung war, oder ob diese Angabe aus einer Äufserung erwachsen ist, die in seinem „der Panther“ betitelten Gespräch enthalten war, ist schwer zu entscheiden. Dort hat er nämlich von einem ihm angeblich zu teil gewordenen delphischen Spruch berichtet, der da lautete: „Präge das Geld um,“ wobei das griechische Wort (nómisma) eine ähnliche Zweideutigkeit in sich schliefst, als ob unser „Geld“ zugleich das „Geltende“ (die Sitte oder Satzung) bedeutete. Der wahre Sinn jenes Orakelspruches sollte jedenfalls die Umwertung sittlicher Begriffe sein. Und auch seine viel-

Digitized by Google

fach berichtete, und sogar in zwei antiken Monographien behandelte Gefangennahme durch Piraten, die ihn in die Sclaverei, und zwar an den Korinther Xeniades verkauften, ist nicht gegen jede kritische Anfechtung gefeit. Denn der über Diogenes sehr wohl unterrichtete Dion läfst ihn nach dem Tode des Antisthenes den Aufenthalt zu Athen aus eigenem Entschlusse mit jenem zu Korinth vertauschen. Hat aber Diogenes wirklich im Hause jenes Xeniades die ihm zugeschriebenen Pädagogendienste verrichtet und dessen Söhne in der vielgerühmten originellen Weise unterrichtet und erzogen, so weist doch alles darauf hin, dafs er gar bald wieder zu Korinth genau so wie zu Athen in voller Freiheit gelebt und gewirkt hat. Denn so unsicher auch die Nachrichten über seine Lebensereignisse sind, über seine Lebensweise sind wir nicht ganz unzulänglich unterrichtet. Er hat sich jeder Sorge um Besitz und Unterhalt entschlagen, sich nicht ohne Anwendung asketischer Übungen zur äufsersten Bedürfnislosigkeit erzogen. Trotzdem strahlte sein Antlitz von Kraft, Frohsinn und Gesundheit. Für jeden, der ihn ansprach, hat er ein geistreiches, bald derbes, bald anmutiges Wort bereit gehalten, mit den Niedrigsten so freundlich wie mit den Grofsen stolz verkehrt und ist trotz gelegentlicher grober Verstöfse gegen die Sitte, die seine volle Unabhängigkeit von Menschenmeinung und Menschensatzung bekunden sollten, ein Gegenstand allgemeinen achtungsvollen Staunens und nahezu allgemeiner Bewunderung geworden. Noch kennen wir die Stätte, an der er inmitten des üppigen und lebensfrohen Korinth am liebsten weilte. Es war dies der Cypressenhain des hochgelegenen Villenviertels Kraneion. In dieser schmucken Parkanlage, nicht ferne von einem Heiligtum der Aphrodite und von dem Prachtgrabe der Laïs liebte es der ironische Lustverächter sich zu sonnen und die durch ihre würzige Frische ausgezeichnete Luft zu athmen. Hier umgab den im Grase Gelagerten jener Kreis verehrungsvoller Jünger, die er durch seine Unterhaltung zu bezaubern wufste; hier soll er auch mit dem grofsen Alexander zusammengetroffen sein. Auch über sein Lebensende gab es verschiedene Berichte. Nach einem derselben soll er gleich so manchen anderen Mitgliedern der kynischen und stoischen Secte sich selbst den Tod gegeben haben. Auf seinem nicht weit von der Vorstadt Kraneion, auf dem Wege zum Isthmus errichteten Grabmal erblickte man einen Hund aus parischem Marmor, wie er denn selbst den ihm und vielleicht schon seinem Meister erteilten Schimpfnamen „Hund“ (Kyon, wovon Kyniker) als einen Ehrennamen angenommen hatte, ganz ebenso wie Ähnliches von seiten politischer Parteien — man denke an die Gueusen (Bettler) oder Tories (Strafsenräuber) — mehr als einmal geschehen ist. „Himmlischer Hund,“ so

Digitized by Google

nennt ihn wohl im Hinblick auf den Hundsstern der Dichter Kerkidas in einigen zu seinem Lobe gedichteten Versen.

Diogenes hat auf die Nachwelt weit mehr durch sein Beispiel als durch seine Schriften gewirkt. Zu seinen Jüngern gehörte Krates, ein Thebaner aus angesehenem Hause, der sein beträchtliches Vermögen unter seine Mitbürger verteilte und das Bettlerleben wählte, für das er auch Metrokles aus dem thrakischen Maroneia und dessen vielgefeierte Schwester Hipparchia gewann, welche die Lebensgefährtin des missgestalteten Bettelphilosophen geworden ist. Unter seinen Dichtungen, von denen wir bereits einige Proben kennen gelernt haben, befanden sich neben Parodien, die auch des weisen Solon nicht schonten, Tragödien, aus denen uns einige wenige, das Weltbürgertum und die sorgenfreie Besitzlosigkeit feiernde Verse erhalten sind. Sonst sind von den Jüngern des Diogenes vor allem der dem Sclavenstand angehörige Syrakusaner Monimos, der eindringlichste Bekämpfer des allverbreiteten „Wahnes", und Onesikritos zu nennen, der Alexander auf seinen Zügen begleitet hat und von der Gleichartigkeit der Lebensweise indischer Büfser mit jener der Kyniker nicht wenig betroffen ward; aber auch der Staatsmann Phokion und der Rhetor Anaximenes werden unter seinen Schülern (im weiteren Sinne des Wortes) angeführt.

Von des Diogenes sieben Buchdramen, die durchweg mythische Stoffe behandelt haben, besitzen wir kaum drei oder vier den „unmännlichen, kothbefleckten Luxus" durchhechelnde Verse, von seinen prosaischen Schriften nicht eine einzige Zeile. In den ihm zugewiesenen Aussprüchen das Echte vom Unechten im Einzelnen zu scheiden, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Das Wenige, was wir von den ihm persönlich angehörigen Lehren mit Sicherheit wissen, wollen wir, um Wiederholungen zu meiden, lieber in jene allgemeine Erörterung und Beurteilung kynischer Doctrinen verweben, zu der wir jetzt übergehen.

6. In den uns erhaltenen Auszügen aus den Mahnreden des Teles (um 240 v. Chr. G.) liegt uns ein Niederschlag kynischer Darlegungen überhaupt und man darf wohl sagen, das Gemeingut der Schule vor Augen. Die Hauptrolle spielt darin jene Umwertung der moralischen sowohl als Glückswerte, welche mit dem Kunstausdruck der Adiaphorie (Gleichgiltigkeit) bezeichnet wird. Umwertung und Gleichgiltigkeit — darin liegt ein Widerspruch, der jedoch nur ein scheinbarer ist. Denn die Lehre von der Adiaphorie ist nicht dahin zu verstehen, dafs die äufsere Lebenslage den Anhängern des Kynismus als etwas völlig Gleichgiltiges erschienen ist. Hätten sie doch sonst unmöglich ein neues Ideal der Staats- und Gesellschaftsordnung entwerfen können. Der Sinn der Lehre ist vielmehr dieser. Wer die innerliche Befreiung

Digitized by Google

vollendet, wer den „Wahn" überwunden hat, der ist über alles Äufserliche erhaben. Die Krankheit, die Verbannung, der Tod, die Entbehrung der Begräbnisehre, all das, worin die Masse der Menschen die schwersten Übel erblickt, vermag seine Seelenruhe nicht anzufechten. Und so wenig diese vermeintlichen Übel ihn mit Trauer erfüllen, können die angeblichen höchsten Güter, wie Macht, Reichtum, Ansehen ihm Lust gewähren. Um jedoch zu jenem Ziele der Befreiung zu gelangen, um die Herrschaft des Wahnes und das Joch der Leidenschaften vollständig abzuschütteln, dafür ist die äufsere Lage nicht gleichgiltig. Hier findet eben jene Umprägung der Werte, jene Umkehrung der gemeinüblichen Schätzung statt. Dem Bettler fällt jene Befreiung leichter als dem König, der Dürftige und Mifsachtete befindet sich hier im Vorteil vor dem Angesehenen und Reichen. Wer freilich jenen Gipfel erstiegen hat, wer aller Illusionen Herr geworden ist, dem steht, gleichviel welche seine Lebenslage sei, der Weg zum Glücke, aber dann auch zu göttergleicher Glückseligkeit offen.

Die Vertiefung in diesen Gedankenkreis läfst es uns auch begreifen, wie Diogenes zu jenen äufsersten Paradoxien gelangt ist, von denen einige seiner Dramen erfüllt waren. Unablässig darauf bedacht, die gangbaren Vorstellungen in ihren unheilvollen, den Seelenfrieden zerrüttenden Wirkungen zu schildern, wurde der Kyniker nicht müde, die Unseligkeit auszumalen, welche der verkehrten Schätzung an sich gleichgiltiger Vorgänge entspringe, für die dabei Beteiligten nicht nur, sondern mittelst der Gemütserschütterungen, welche die blofse Erzählung und Nachbildung jener Vorgänge in einer Generation nach der anderen erzeugt, für die Gesamtheit der Menschen. „Da sitzen sie im Theater beisammen — so etwa mochte Diogenes ausrufen — vergiefsen Thränen und werden von unsagbarem Schauder ergriffen ob der ‚thyesteïschen Mahlzeit' oder ob des Oedipus Ehe mit seiner eigenen Mutter." Und doch beruhe dieser Schauer auf leerer Einbildung. Das Beispiel der Hähne, Hunde und Esel und die Geschwisterehe der Perser lehren uns, so meinte er, dafs consanguine Verbindungen nicht notwendig naturwidrig sind. Desgleichen erhelle die Harmlosigkeit der Anthropophagie aus dem Brauche vieler Völker und noch mehr aus der auf anaxagoreïscher Physik fufsenden Erwägung, dafs in allem Bestandteile von allem enthalten seien, dem Menschenfleisch somit keine bevorrechtete Sonderstellung zukomme. Nicht auf die Aufstellung von Lebensregeln so sehr als vielmehr darauf war hier wohl das Absehen des Diogenes gerichtet, das „Selbstgenügen" des Weisen, seine unbedingte Freiheit von der Schicksalsmacht zu erhärten. Sollten ihn selbst jene als die entsetzlichsten erachteten Fügungen treffen, wie sie über einen Thyest und Oedipus verhängt wurden,

Digitized by Google

selbst dann sollte ihn ein stichhaltiges Räsonnement darüber belehren können, dafs ihn kein wahres Unheil getroffen habe. Freilich läfst sich kaum verkennen, dafs auch die blofse Lust am Bizarren, der Wunsch, den ehrsamen Bürger zu verblüffen und ihm durch eine vor nichts zurückschreckende Verwegenheit zu imponieren, an diesen Paradoxien einigen Anteil gehabt hat — eine Tendenz, für die es kaum not thut, auf zeitgenössische Parallelen zu verweisen.

Ganz anders verhält es sich mit dem Wenigen, das uns vom kynischen Staats- und Gesellschaftsideal bekannt ist. Fast ein jeder dieser Züge steht mit vorangehenden, gleichzeitigen oder nachfolgenden Erscheinungen in engem Zusammenhang, und schon dieser Umstand läfst uns an dem Ernst jenes Entwurfes keinen Zweifel hegen. Selbst die blofse Thatsache, dafs der „Staat" des Diogenes (dessen oft bezweifelte Echtheit übrigens durch das Zeugnis der ältesten Stoiker verbürgt ist) das Idealbild einer gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung gezeichnet hat, besitzt erhebliche Bedeutung. Ersehen wir doch daraus, dafs das Bettler- und Wanderleben, die Zurückziehung des Kynikers von allen öffentlichen Angelegenheiten, nur als eine vorläufige Auskunft ergriffen, nicht aber von den Gründern der Schule als ein dauernder und endgiltiger Zustand ins Auge gefafst ward. Die Beseitigung aller die Menschen trennenden Schranken, die Aufhebung der Unterschiede des Standes und der Nationalität, nicht minder der Vorrechte des Geschlechtes, bildete die Grundlage jenes Ideales. Die Regierungsform sollte sicherlich die eines aufgeklärten, fürsorglichen Absolutismus sein. Zum mindesten ist nicht abzusehen, wie die bodenlose Verachtung der wahnbethörten Masse sich mit dem Wunsche vereinigen liefs, dieser einen mafsgebenden Anteil an der Staatsleitung zu gewähren, während einer herrschenden Aristokratie durch eben die Hauptstücke jener socialen Neuordnung der Boden entzogen ward. Der schon im Altertum (von Plutarch) ausgesprochene Gedanke, dafs Alexander der Grofse durch die Gründung eines Weltreichs das kynische Ideal nach seiner staatlichen Seite verwirklicht hat, ist ein vollkommen zutreffender. Gar beachtenswert ist übrigens die Thatsache, dafs egyptische Staatsschriften der Ptolemäerzeit geradezu Gesinnungen ausdrücken, die und wie sie von jenen Philosophen gehegt und geäufsert wurden. Auch hat der Schüler des vorzugsweise kynischen Stoikers Ariston, der grofse alexandrinische Gelehrte Eratosthenes jene gemeingriechische, selbst von Aristoteles noch verfochtene Zweiteilung der Menschheit in Hellenen und Barbaren aufs eindringlichste bestritten. In diesem Betrachte läfst sich die kynische Bewegung mit ihrer Geringschätzung der alten Stadtstaaten, mit ihrer Unterwühlung auch des griechischen Nationalgefühls und mit ihren aller gesellschaft-

Digitized by Google

lichen Gliederung abholden Bestrebungen geradezu als Vorspiel und Begleiterscheinung der monarchischen Umgestaltung und teilweisen Orientalisierung des hellenischen Wesens ansehen. Der eine Hirte und die eine Herde, für welche Kyniker und Stoiker geschwärmt haben, ist zeitweilig verwirklicht worden und auch nach dem Zerfall zweier Weltreiche ein die Jahrtausende überdauerndes Ideal geblieben.

Über die Gesellschaftsordnung, welche Diogenes erstrebte, besitzen wir nur wenige, auf Eigentum und Fortpflanzung bezügliche Angaben. Hierher gehört die Einführung einer Art von Papiergeld, des „Beinmarkengeldes", welches die Edelmetalle als Tauschmittel zu ersetzen und dadurch der Anhäufung des beweglichen Reichtums vorzubeugen bestimmt war. Hier hat der allem Historischen abgewandte Sinn des Kynikers wohl unwissentlich das Eisengeld der Spartaner nachgeahmt. Wie der Grundbesitz geordnet sein sollte, wissen wir nicht; doch läfst sich nicht bezweifeln, dafs auch hier das Privateigentum, wenn nicht völlig ausgeschlossen, so doch jedenfalls in sehr enge Grenzen gebannt war. War doch für das Erbrecht dort kein Raum vorhanden, wo das Familienleben überhaupt keine Stätte fand. Denn „Gemeinschaft der Kinder" dürfen wir unbedenklich für einen Grundzug jenes Entwurfes halten, da die dies besagende ausdrückliche Meldung keinerlei unmittelbaren oder mittelbaren Widerspruch erfährt. Auch stimmt diese Forderung des Diogenes nicht nur mit der platonischen, freilich blofs für seine herrschende Classe bestimmten, sondern auch mit jener der älteren Stoiker überein. Hingegen ist die Angabe, dafs er auch Frauengemeinschaft gewünscht habe, nach dem Zusammenhang, in welchem sie auftritt und in dem sie auch bei den Gründern der Stoa wiederkehrt, vielmehr im Sinne dessen zu verstehen, was man heute „freie Liebe" zu nennen pflegt, und was wir im Sinne der Kyniker richtiger als einen von Liebe freien und zugleich staatlicher Einmischung entzogenen Geschlechtsverkehr bezeichnen dürfen. Hier hat das Streben nach uneingeschränkter persönlicher Freiheit und zugleich nach Freiheit von der Macht der Leidenschaft den Sieg über alle anderen Rücksichten davongetragen. Freilich hat sich auch diesmal die Natur oft stärker erwiesen als die Doctrin. Wenigstens ist die einzige Verbindung, von der wir in diesem Kreise genauere Kenntnis haben, jene zwischen Krates und der selbst das Kynikerkleid und die Kynikersitte nicht verschmähenden Hipparchia offenbar ein echter und mehr als ein flüchtiger Liebesbund gewesen.

7. Nicht leicht ist es, das Band zu erspähen, welches die Socialmoral der Kyniker mit den ethischen Voraussetzungen ihrer Lehre verknüpft hat. Besäfsen wir den „Staat" des Diogenes oder auch nur irgendwelche Überreste von den hierhergehörigen Schriften des Antisthenes

Digitized by Google

(„Vom Schönen und Gerechten“, „Über Gerechtigkeit und Tapferkeit“, „Über Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit“), so würden wir wohl den Weg kennen, der von der auf „Selbstgenügen“ und Bezwingung der Begierden gegründeten Glückseligkeit des Individuums zu socialen Verpflichtungen hinüberleiten sollte. Nunmehr können wir hierüber kaum Vermutungen äufsern. Nur das ist nicht zu verkennen, dafs es an mittelbaren Zusammenhängen zwischen jenem Glückseligkeitsideal einer- und Ansätzen zu socialer Tugend andrerseits keineswegs mangelt. Die starke Herrschaft, die der Kyniker über seine Leidenschaften, wenngleich zunächst nur im Interesse der eigenen Seelenruhe, ausüben soll, mufs auch denjenigen zu Gute kommen, die von den Ausbrüchen dieser Leidenschaften betroffen würden. Die Verbannung des Strebens nach Besitz und Ehren räumt eben die Gegenstände hinweg, um derentwillen die Menschen einander zu befehden pflegen (man vergleiche den Schlufs des oben angeführten Scherzgedichtes des Krates; auch die Verpönung der Eifersucht und der ausschliefslichen Familiengefühle bei Platon nicht weniger als bei den Stoikern ist von verwandter Art). Wo ferner niemand mehr besitzen soll, als zur Befriedigung seiner Notdurft ausreicht, und wo jeder Mehrbesitz als ein Übel für den Besitzenden selbst erachtet wird, dort entfällt jeder Anlafs und jeder Antrieb zur Ausbeutung, zur Knechtung, zur Bedrückung. Die unbedingte Vorurteilslosigkeit endlich, die keinen Unterschied der Herkunft oder des Standes anerkennt, verstopft die ergiebigsten Quellen des Hochmuts und der Überhebung, während freilich im starken Tugendbewufstsein und in dem auf die wahnbethörte Menge herabblickenden Vernunftstolz sich eine neue Quelle dieser Empfindungen aufthut. In Wahrheit ward der Kyniker jedoch von altruistischen Antrieben in weit beträchtlicherem Mafse bewegt, als sein ethischer Standpunkt es erheischte. Nicht nur wird die Milde und Sanftmuth des Diogenes einstimmig gerühmt, nicht nur ist das Streben, zu helfen und zu bessern, bei seinen Nachfolgern aufs deutlichste erkennbar: warmes Mitgefühl mit allen Leidenden und Bedrückten spricht laut und vernehmlich aus den Überresten dieses Litteraturgebietes überhaupt — eine erfreuliche Erscheinung, die wohl gleich ihrem unerfreulichen Widerspiel, dem bis zur Corruptionsriecherei gesteigerten Argwohn gegen die Reichen und Vornehmen, auf die Rechnung des halb proletarierhaften Ursprungs und der ganz proletarierhaften Lebensführung der Secte zu setzen ist, deren Anhänger hier an einen Robespierre und einen Marat erinnern.

Von seiten der Religion ist der kynischen Ethik keine Bereicherung ihres Inhalts und keine Verstärkung ihrer Antriebe zugeflossen. Hier wenn irgendwo thut es not, Theologie und Religion streng auseinander zu halten. Die erstere haben die Kyniker besessen, die letztere hat

Digitized by Google

ihnen gefehlt. Ihre Verstandesschärfe und Verstandessicherheit, ihre Neigung zu radicalen Lösungen überhaupt, endlich ihr hochgespanntes, eigenartiges Tugendideal — all das liefs sie die Widersprüche, die Ungereimtheiten und die Unwürdigkeiten des gangbaren Polytheïsmus deutlich erkennen, stark empfinden und hinderte sie, sich bei irgendwelchen von jenen Vermittelungen zu beruhigen, welche die Kluft zwischen dem alten und neuen Glauben schon so lange Zeit hatten überbrücken helfen. Auf diesem Wege sind die Kyniker dazu gelangt, die ersten rückhaltlosen Verkünder der einfachsten Gestalt der Theologie, des Monotheïsmus zu werden, der sich ihnen ebenso sehr durch seine Vereinbarkeit mit der allgemeinen Gesetzmäfsigkeit des Weltlaufs wie durch seine Freiheit von mythischen, ihrer Moralansicht widerstrebenden Zuthaten empfahl. Nur der Satzung nach gebe es viele, der Natur nach nur einen Gott; und die Gottheit gleiche keinem anderen Wesen, weshalb man sie auch aus keinem Bilde erkennen könne — diese zwei Sätze, welche in den Schriften des Antisthenes zu lesen waren, erschöpfen den uns bekannten Inhalt der kynischen Theologie.

Jedenfalls war ihre Gottheit ein recht sehr farbloses, der „ersten Ursache“ englischer Deïsten vergleichbares Verstandesgebilde. Nicht als fürsorglicher Vater, nicht als strafender Richter, allenfalls als weiser, zweckgemäfs waltender Weltenordner hat ihnen das „höchste Wesen“ gegolten. Von irgend einem intensiven Gemütsverhältnis, das den Kyniker mit diesem verknüpft hätte, ist nirgendwo eine Spur zu finden. Wie wahr dies ist, das lehrt am besten die Erfolglosigkeit des eifrigsten Bemühens, eine solche zu entdecken. Jakob Bernays hätte „die am reinsten deïstische Secte“ des Altertums, die Vorläufer und unwissentlichen Förderer der Propaganda biblischer Religionsformen gar zu gerne von dem Geist der letzteren berührt gezeigt. Und dabei steht ihm für das „Bewufstsein der Gottesgemeinschaft und des daraus quellenden Machtgefühls“, von dem die Kyniker angeblich erfüllt waren, kein anderer Beweis zu Gebote, als die willkürliche Umdeutung eines offenkundigen Scherzes, wie solche dem Diogenes mit Recht oder Unrecht in grofser Zahl zugeschrieben wurden. Mit dialektischen Formen spielend, wollte Diogenes darthun, dafs der Weise niemand um seinen Reichtum zu beneiden habe, da ihm alles gehöre. Denn „alles ist Eigentum der Götter (man beachte, dafs sich der Kyniker hier auf den Standpunkt des Volksglaubens stellt!), die Weisen sind Freunde der Götter; unter Freunden ist alles gemeinsam; folglich ist auch alles Eigentum der Weisen.“ Auch kann es uns nicht Wunder nehmen, dafs dort, wo das Selbstgenügen oder das Unabhängigkeitsgefühl als Glückseligkeit gilt, mit dem Gefühl der Abhängigkeit auch die Grundlage alles eigentlich religiösen Empfindens in Wegfall kam.

Digitized by Google

Im übrigen sind in dem Verhalten der Kyniker zur Volksreligion zwei Phasen zu unterscheiden. An giftigem Hohn gegen diese, ihre Übungen und ihre Diener, haben es schon die Gründer der Secte nicht fehlen lassen. Eine Gabe für die Göttermutter (Kybele) beizusteuern, soll Antisthenes mit dem Bemerken abgelehnt haben, er zweifle nicht daran, dafs die Götter ihre Kindespflicht erfüllen und für den Unterhalt ihrer Mutter sorgen. Dem orphischen Priester, der die jenseitige Seligkeit der Eingeweihten pries, soll er zugerufen haben: „Warum stirbst du denn nicht?" Und Diogenes soll über die eleusinischen Mysterien gehöhnt haben, indem er ausrief: „Patäkion der Dieb (ein griechischer Cartouche) ist, da er in Eleusis die Weihe empfangen hat, der Seligkeit sicherer als Agesilaos und Epaminondas." Allein Antisthenes sowohl als Diogenes liebten es, sich in die Mythen zu vertiefen und ihnen durch geistreiche Umdeutung einen bedeutenden Sinn zu entlocken. Diese Art der sinnigen Vertiefung ist ihren Nachfolgern fremd geworden. Sie richten gegen die Erzeugnisse des Volksglaubens nur mehr die Geschosse ihrer Polemik. Die glimpflichste Art derselben ist die Parodie, wie sie von Krates und Bion mit unleugbarem Witz an den homerischen Dichtungen geübt ward. In den Händen des Syrers Menippos und seines Landsmannes Meleager hat sich die Parodie zur Satire gesteigert, die ebenso die gangbare Lebensauffassung wie die übliche Ansicht von den göttlichen Dingen durchzuhecheln unternahm, und deren Reflexe wir bei dem zwar den Kynikern feindlichen, aber vielfach auf ihren Schultern stehenden Spötter Lucian antreffen. Ihren Höhepunkt hat diese Richtung in der von „kynischer Bitterkeit" triefenden, polternden Invective des Önomaos von Gadara (2. Jahrhundert n. Ch.) erreicht. „Die ertappten Gaukler" haben das Orakelwesen als eine Ausgeburt der Lüge und des Schwindelgeistes gegeifselt und den (in reicher Zahl durchmusterten) Aussprüchen des delphischen Gottes nicht nur ihre die Unwissenheit bemäntelnde Zweideutigkeit und ihren Widerspruch mit der individuellen Selbstbestimmung, sondern auch ihren Servilismus gegen Tyrannen, ihre bis zur Anordnung von Menschenopfern gesteigerte Barbarei und ihre Verherrlichung unmoralischer Dichter und nichtsnutziger Athleten vorgeworfen.

8. Überblicken wir das Ganze des Kynismus, so empfangen wir sehr verschiedenartige Eindrücke, je nachdem wir die Lehrsätze der Secte oder das Wirken ihrer Mitglieder und desgleichen, je nachdem wir die nächsten, die fernen und die fernsten Folgen der gesamten Bewegung ins Auge fassen. Die Ethik der Schule war eine durchaus individualistische. Die Glückseligkeit des Handelnden war ihr Ziel; sie sollte auf seiner Unabhängigkeit von der Aufsenwelt, diese auf der Ausbildung

Digitized by Google

seines Urteils und auf der durch stete Übung und Entsagung gestählten Kraft seines Willens ruhen. Auf die Förderung des Gesamtwohls zielt zum mindesten kein uns erhaltener Lehrsatz, höchstens das Vorbild des Schutzpatrons Herakles, wenngleich auch sein unablässiges Mühen zumeist auf die Ausrottung oder Unterjochung der glücksfeindlichen Leidenschaften bezogen ward. In Wahrheit ist jedoch Menschenfreundlichkeit die Gesinnung, die für den Kyniker als typisch gilt. Mehr als einmal kehrt das Bild des Mannes wieder, der sich unter die Volksmasse mischt, am liebsten mit den Verkommenen und Verrufenen verkehrt, sich um das Heil ihrer Seelen (im eigentlichsten Wortverstande) eifrigst müht und den ob solchen Umgangs Betroffenen in merkwürdigem Einklang mit einem berühmten Evangelienwort — Matth. IX. 11 f. — zuruft: „Auch die Ärzte befinden sich bei den Kranken, aber sie fiebern nicht." Das Maſs des Einflusses, welchen die kynische Sittenpredigt geübt hat, ist uns abzuschätzen nicht vergönnt. Jedenfalls hat sie dazu beigetragen, der jüngeren, gemilderten und vielseitiger entwickelten Gestalt dieser Richtung den Boden zu ebnen und somit die Herrschaft der Stoa über die weitesten Kreise vorzubereiten. So hat der Kynismus mittelbar zum mindesten groſse und tiefgreifende Wandlungen des Staats- und Culturlebens mit herbeiführen helfen, vor allem die Ersetzung der republicanischen Vielstaaterei durch die Monarchie und (fast möchte man sagen, als ihr himmlisches Gegenbild) die Ersetzung der Vielgötterei durch den Monotheïsmus. Ein unbestreitbares und weit hinaus wirkendes Verdienst hat er sich um die abendländische Menschheit dadurch erworben, daſs er neue Maſsstäbe der Bewertung in das Leben eingeführt hat: ein Ideal der Bedürfnislosigkeit, der Einfachheit und Natürlichkeit, das sich von den ihm ursprünglich anhaftenden Schlacken bald gereinigt hat und zu einem dauernden Besitztum der Culturwelt geworden ist. Das Streben nach Genuſs, nach Güter- und Machtbesitz ist darum aus der Menschheit nicht geschwunden. Allein das Vorhandensein eines antagonistischen Princips, auf welches oft wieder und am kräftigsten dort, wo es am meisten not that, zurückgegriffen ward, hat jene mächtigen Triebe gehindert, allmächtig zu werden und eine unangefochtene Alleinherrschaft zu üben.

So hat sich denn der Kynismus als ein Ferment der gesunden Entwicklung dienlich erwiesen, während die volle Verwirklichung seiner Ideale das schwerste Unglück gewesen wäre, das die Menschheit treffen konnte. „Denn nicht gesondert kann entstehen Gut und Bös; Nein, eine Mischung ist's" — dieses Wort des Euripides gilt auch in Ansehung des Sokratismus, dessen höchste Vorzüge und schlimmste Ausgeburten dicht bei einander wohnen. Nichts war segensreicher als die Verkündung

Digitized by Google

der Lehre, dafs alle menschlichen Einrichtungen und Vorschriften vor den Richterstuhl der Vernunft zu laden und mit dem Mafsstabe der Zweckdienlichkeit, der Nützlichkeit, der Heilsamkeit zu prüfen sind. Allein Eines ist die Aufstellung eines obersten Kanons der Beurteilung, die Proclamierung des Rechtes der Kritik; ein Anderes der Versuch, die Kritik selbst zur Grundlage aller Gestaltungen und somit aus der Richterin eine Schöpferin zu machen. Solch ein Versuch wird voraussichtlich zu allen Zeiten mifslingen. Ganz und gar ausgeschlossen war sein Gelingen in einem Zeitalter, dem es an geschichtlichem Verständnis gebrach, und dem eine vertiefte Seelenlehre so gut als vollständig abging. Hier war die Gefahr nicht nur drohend, sondern unabwendbar, dafs die offenkundigeren und durchsichtigeren, aber alles in allem minder gewichtigen Nützlichkeiten die versteckteren, aber in Wahrheit schwerer wiegenden in den Hintergrund drängen würden. Indem man die Tierwelt und den Urmenschen zum Vorbild nahm, um nach diesem Muster die Auswüchse der Cultur zu beschneiden, legte man Hand an gar vieles von dem, was die Frucht einer nach Jahr-Myriaden zählenden, im grofsen und ganzen aufsteigenden Entwicklung gewesen ist.

Der grelle Schein eines extremen Falles mag das Gesagte beleuchten helfen. Eine „thyesteïsche Mahlzeit“ — so meinte Diogenes — braucht nicht unser Grauen zu erregen. Sehen wir zu, wie es damit steht. Was hält denn, von der Macht der Sitte abgesehen, den aufgeklärten Culturmenschen davon zurück, die Gliedmafsen seines Kindes, seines Freundes oder eines Menschen überhaupt zu verzehren? Nicht die Stimme des Gewissens, da jenes verpönte Vorgehen kein empfindendes Wesen, weder unmittelbar noch mittelbar, schädigt. Wohl aber ein tiefwurzelndes Gefühl der Scheu, das im letzten Grunde auf dem Walten der Vorstellungsassociation beruht, die zwischen einer verehrten, einer geliebten oder auch nur einer um ihrer Menschheit willen geachteten Persönlichkeit und ihrer nunmehr seelenlosen Hülle Fäden gesponnen hat, die eine kaum zerreifsbare Stärke gewonnen haben. Wie der entseelte Leichnam, so kann auf diesem Wege auch das an sich Unbeseelte einen Anspruch auf Schonung, Ehrung und selbst aufopfernde Hingebung erwerben; man denke an Bildnisse, an Gräber, an die Fahne des Soldaten. Thue ich mir aber Gewalt an und bemühe ich mich mit Erfolg, jenes Gespinnst zu zerreifsen, so verfalle ich der Verrohung, so erleide ich schwere Einbufse an all den Empfindungen, welche den harten Felsboden der nackten Wirklichkeit wie mit einer reichen Decke blühenden Lebens umkleiden. Auf der Hochhaltung dieses Überwuchses, auf der Schätzung alles dessen, was man erworbene Werte nennen möchte, beruht jede Verfeinerung, alle Zier und Anmut des Lebens, alle Veredelung tierischer Triebe, so gut als

aller Kunstgenufs und Kunstbetrieb — eben all dasjenige, was die Kyniker scrupel- und mitleidlos auszurotten bemüht waren. Gewifslich — das darf man ihnen und ihren nicht allzu seltenen modernen Nachfolgern bereitwillig zugestehen —, es giebt eine Grenze, über welche hinaus wir dem Walten des Associationsprincips nicht Folge leisten dürfen, ohne der Thorheit, ja des Aberglaubens geziehen zu werden, der ganz und gar aus dem schrankenlosen Walten jenes Princips erwachsen ist. Wer das Haus, in dem seine Väter gewohnt, und in dem ihn und die Seinen mannigfach wechselnde Schicksale getroffen haben, leichten Sinnes verläfst, den schelten wir fühllos. Wer sich aber von dem alten Gemäuer selbst dann nicht loszureifsen vermag, wenn es morsch geworden ist und den Einsturz droht, der heifst uns je nach den ihn lenkenden Beweggründen abergläubig oder überempfindsam.

In der vergleichenden Schätzung dieser erworbenen und der ursprünglichen Werte die richtige Grenze zu ziehen, gelingt nicht oft dem apriorischen Raisonnement. Diese wie jede andere gedeihliche Abgrenzung ist in den grofsen Fragen des menschlichen Lebens fast immer die Frucht des Compromisses, das nur die specifische Erfahrung zwischen widerstreitenden Anforderungen zu schliefsen vermögend ist. Nur die specifische Erfahrung, sagen wir, und zwar aus einem einleuchtenden Grunde. Die hochgradige Verwicklung, die in allen menschlichen Angelegenheiten herrscht, und der ihr entspringende, nicht etwa vereinzelte, sondern nahezu die Regel bildende Widerstreit zwischen der Beschaffenheit der unmittelbaren und der mittelbaren Folgen einer Einrichtung oder Handlungsweise, lassen das Unternehmen, moralische oder sociale Probleme nach Art der einfacheren mechanischen Aufgaben aus der Kenntnis der Ursachen und der Berechnung ihres Zusammenwirkens heraus zu lösen, als ein chimärisches erscheinen. Immer und überall hat sich darum ein derartiger Radicalismus als mit Unfruchtbarkeit geschlagen erwiesen. Eine edle Nation bricht mit ihrer Vergangenheit und zieht aus, die Freiheit zu suchen. Sie bringt statt ihrer die Gleichheit heim und mit dieser eine durch die Auflösung aller Verbände pulverisierte, der Fähigkeit des Zusammenwirkens und des Widerstandes beraubte Gesellschaft, die sofort zur Beute eines Despoten wird und auf mindestens ein Jahrhundert hinaus von einem kurzlebigen Experiment zum andern taumelt. Von dieser allgemeinen historischen Erfahrung macht auch der Kynismus, insofern er darauf ausging, ein neues Sitten- und Gesellschaftsideal unmittelbar zu verwirklichen, keine Ausnahme. Hingegen hat er als ein Factor unter anderen Factoren die weltgeschichtliche Bewegung bereichert und als ein Gegengewicht gegen die Mächte des trägen Beharrens und der engen Horizonte auch in heilsamer Weise gefördert.

Digitized by Google

Achtes Capitel.

Die Megariker und verwandte Richtungen.

Im Osten Athens, nicht weit vor dem diomeïschen Thore, auf den Vorhügeln des mächtigen Felskegels, der Lykabettos heifst. stand ein dem Herakles geweihtes Heiligtum und eine Turnschule, die einst den unehelichen Bürgersöhnen als Übungsstätte zugewiesen war. Hier, im Kynosarges, gleichsam unter der Hut des kynischen Schutzheiligen, hat der Halbbürtige Antisthenes gelehrt. Es war sicherlich nicht die Ethik allein, die den Gegenstand seines Unterrichtes bildete. Man darf vermuten, dafs auch die Homerstudien, die in seinen Schriften einen so breiten Raum einnahmen und auch weiterhin im Kreise der Kyniker reiche Pflege fanden, in jenen Lehrcursen vertreten waren. Aufserdem hat ihn wohl nur noch die Erkenntnislehre (im weitesten Sinne) beschäftigt. Diese bildet das Band, das seine Lehren mit jenen anderer sokratischer Schulen, zumal der sogenannten Megariker, verknüpft. Und da diese sich wechselseitig beleuchten, während bei den Nachfolgern des Antisthenes die Ethik mehr und mehr zur Alleinherrschaft gelangt ist, so schien es uns zweckdienlich, diesen Teil der Wirksamkeit des Schulgründers aus der Darstellung des Kynismus auszusondern und in enge Nachbarschaft der megarischen und verwandter sokratischer Doctrinen zu rücken.

Es fällt schwer, diesen Gegenstand zu berühren, ohne mit tiefem Bedauern der Spärlichkeit zu gedenken, mit der hier unsere Quellen fliefsen. Und nicht nur die Kärglichkeit der Mitteilungen ist es, die wir schmerzlich empfinden. Platons gewaltiges Genie und seine wunderbare schriftstellerische Kunst ist es gewesen, welche die Werke und Lehren seiner sokratischen Genossen und Rivalen in den Hintergrund gedrängt hat. Sie blieben gleichsam seitab von der Heerstrafse liegen, nicht nur vernachlässigt, sondern auch mifsachtet und verhöhnt von Platon sowohl als von Aristoteles. Die stets nur beiläufigen Erwähnungen, deren sie von den zwei mächtigen Schulhäuptern gewürdigt werden, sind fast durchweg polemischer Art und von einer Polemik eingegeben, die von geschichtlicher Gerechtigkeit wenig weifs, der es mehr um die schroffe Abweisung gegnerischer Meinungen als darum zu thun ist, den Leser in die Geistesverfassung, der sie entsprungen sind, oder in die Probleme einzuführen, die sie zu lösen bestimmt waren. „Spätlernende Greise“, „Arme im Geiste“, „Antisthenes und Leute von gleicher Unbildung“, „Einfalt“ oder „Albernheit“ — so und

ähnlich klingen die Schmähworte, in deren Begleitung uns Lehren vorgeführt werden, von denen wir vorerst die parteiliche Färbung abzustreifen, deren Ursprung wir zu ergründen, deren Geltungsbereich wir zu umgrenzen trachten müssen, ehe wir sie wahrhaft verstehen und billig beurteilen können.

Der Druck jener Autoritäten hat Schlimmes verschuldet. Er hat zwar sicherlich nicht den Wunsch, wohl aber die Kraft erstickt, Gerechtigkeit zu üben. Indem wir uns anschicken, das verjährte Unrecht für unseren Teil wieder gut zu machen, erfreuen wir uns einer wertvollen Bundesgenossenschaft. Herbart und seine Jünger haben in unserer Zeit genau dieselben Denkschwierigkeiten empfunden wie Antisthenes und die Megariker. Nichts natürlicher daher, als dafs aus diesem Kreise der erste Anstofs zur unbefangenen Würdigung auch ihrer Lösungen hervorgegangen ist.

Zuvörderst thut es not, den Leser mit Megara und den daselbst heimischen Denkern bekannt zu machen. Dafs diese nach ihrem Vaterlande benannt wurden, entbehrt nicht eines tieferen Sinnes. In einem gewissen Mafse war ihnen eben durch Heimat und Herkunft die Richtung vorgezeichnet. Zwischen Megara und Athen waltete uralte Grenzfehde. Im Kampf um Macht und Einflufs hat Athen die Rivalin weitaus überflügelt. Nach verheifsungsvollen Anfängen, die ihre Colonisten bis an den Bosporus, wo sie Byzanz gründeten, und nach Sicilien geführt hatten, wo ein zweites, das hyblaeische Megara erstand, erfolgte ein früher Stillstand, ein jäher Niedergang. Mit ungewöhnlicher Heftigkeit und Nachhaltigkeit hat hier der, in Theognis' grimmen Versen nachklingende, Ständekampf gewütet und den Staat unheilbar zerrüttet. Hat doch Megara zu seinem schweren Schaden das entbehrt, was anderwärts allein die Macht des Gemeinwesens über die Stürme des Classenkampfes hinaus zu retten vermochte — eine nicht allzu kurzlebige Tyrannis. Kein Wunder, dafs zwischen den Nachbarstädten der Verkehr kein freundlicher, das Wohlwollen kein warmes war. Auch galt der megarische Bauer und Kleinbürger dem athenischen Grofsstädter stets als plump und hinterlistig; grobe, tölpelhafte Späfse wurden von den attischen Lustspieldichtern „megarische" gescholten. Wer möchte daran zweifeln, dafs solcher Unglimpf reichlich vergolten ward, wobei die Vergeltung aus der Bitterkeit erfolgloser Rivalität ihre Nahrung sog. So war Megara, sobald die philosophische Speculation auch in diesem Ländchen Wurzel fafste, wie dazu bestimmt, der Herd der Opposition gegen die Leistungen Athens zu werden. So ist es in der That gekommen. Kann man die grofsen athenischen Philosophenschulen mit siegreich vordringenden Heersäulen vergleichen, so möchte man die Megariker Tirailleure nennen, welche

Digitized by Google

diese allezeit umschwärmten, ihre Nachhut beunruhigten, ihr Vorrücken erschwerten. Die Blöfsen der athenischen Schöpfungen zu erspähen, die dogmatischen Schulen, die aristotelische wie die stoische, diese nicht minder als die epikureïsche, mit eindringender Kritik auf ihren Wegen zu begleiten, dazu haben sich die zu Megara ansässigen Denker stets bereit und aufgelegt gezeigt. Darf man vielleicht auch im dorischen Mutterwitz mit seiner Vorliebe für scharfe, einschneidende Urteile einen Gegensatz zu jonischer Geistesfülle, eine Wurzel der Begriffsstarrheit und ihres Contrastes zur Begriffsflüssigkeit erblicken? Und ist es etwa der Sinn für groteske Wirkungen, der die Urheber der Bauernposse zugleich zu Erfindern verblüffender Fangschlüsse werden liefs? Nur mit einer der zu Athen erwachsenen philosophischen Richtungen, mit der kynischen Secte, haben die Megariker sich, obgleich es auch hier an Scharmützeln nicht gefehlt hat, im grofsen und ganzen mehr freundlich als feindlich berührt. Waren doch auch die kynischen Halbgriechen, Proletarier und Weltbürger mit dem athenischen Wesen nicht innerlich verwachsen. Die in dem kleinen dorischen Gebirgsland erstarkte Kritik hat zuletzt freilich weit über dieselbe hinausgewirkt und ist der Ausgangspunkt der viele Jahrhunderte hindurch währenden, im Wechsel der Formen ihr Wesen zäh behauptenden skeptischen Bewegung geworden, die jede dogmatische Erstarrung hintangehalten, die positiven Systeme teils unterhöhlt, teils zu eingreifender Umbildung genötigt hat und somit ein Factor der Geistesentwicklung gewesen ist, dem als Ferment und Correctiv eine nicht hoch genug anzuschlagende Bedeutung zukommt.

2. Der Gründer der megarischen Schule war Eukleides. Er scheint der älteren Generation der Sokrates-Schüler angehört zu haben. Allein er war nicht durch Sokrates allein beeinflufst worden. Unter den dürftigen Nachrichten, die wir über seine Lehrmeinungen besitzen, ist keine bedeutungsvoller als jene, die ihm eine Verschmelzung sokratischer mit eleatischen Doctrinen zuschreibt. Dem Sokrates hatte die Tugend als eine einheitliche, ihr Inhalt als das Gute schlechtweg gegolten. Die Eleaten hatten das Seiende für ein Einheitliches erklärt. Im Geiste des Eukleides flossen die beiden Lehren zusammen. Das einheitliche Seiende sollte mit dem Guten identisch sein. Er hat, so lautet ein glaubwürdiger Bericht, „das Eine Gute mit vielen Namen benannt, es bald als Einsicht, bald als Gottheit bezeichnet". Auch galt ihm dieses als das allein Seiende, während er seinem Gegenteil, dem Nicht-Guten, das Sein aberkannte. Diese knappen Meldungen bedürfen der Verdeutlichung und regen zu manch einer Überlegung an. Vor allem: wir nehmen hier zum erstenmal dasjenige wahr, was den nachfolgenden

Zeitaltern ihr speculatives Gepräge aufdrücken wird: den Drang nämlich, die sokratische Lehre festzuhalten, sich aber nicht bei ihr allein zu beruhigen. Der Sokratismus empfindet sich, wenn man so sagen darf, als ergänzungsbedürftig. So gelangt man im Kreise der Jünger gleichwie der Enkeljünger dazu, die von dem Meister beiseite geschobenen physischen und metaphysischen Speculationen seiner Vorgänger wieder aufzunehmen und sie, wenn irgend möglich, mit seiner ethischen Lehre zu verbinden. Aus solchem Verschmelzungsbedürfnis werden wir nicht nur die Stoa sowohl als den Epikureïsmus hervorwachsen sehen; auch Platons lebenslanges Schaffen wird sich zum nicht geringen Teile von dem Streben beherrscht zeigen, den Sokratismus durch die älteren Denkgebilde (Heraklitismus, Eleatismus, Pythagoreïsmus) zu vervollständigen. Wie einem reich entwickelten und in seinen wechselnden Phasen mannigfache Bildungen hervortreibenden Organismus ein Lebewesen sehr einfacher Art, so steht den platonischen Speculationen der Versuch des Eukleides gegenüber. Er ethisiert blofs, wenn der Ausdruck erlaubt ist, die eleatische Metaphysik, er objectiviert oder vergegenständlicht die sokratische Ethik. Nicht sie, wohl aber die All-Einheitslehre erfährt hierdurch eine Bereicherung, die zwar nicht ihre Fruchtbarkeit erhöht, aber ihrer Entwicklung einen in gewissem Sinne natürlichen Abschlufs verliehen hat. Das Eine Seiende war für Parmenides ein vornehmlich raumerfüllendes, in zweiter Reihe auch ein denkendes Urwesen; Melissos hat es zu einem fühlenden, und zwar seine eigene Seligkeit fühlenden erhoben. Wenn der Sokratiker Eukleides es mit dem Guten identificiert und zugleich auch wieder als Gottheit bezeichnet, darf man da nicht trotz aller Vieldeutigkeit, die dem Worte „gut“ anhaftet, davon sprechen, dafs nunmehr dem Denken und Fühlen auch ein Willenselement beigesellt ward? Mit einer Verwunderung, die nicht der Heiterkeit entbehrt, findet man die Elemente der menschlichen Persönlichkeit, die aus der Auffassung des eleatischen Weltwesens verbannt waren, wieder vollständig vereinigt, wenn auch keineswegs zu einer lebensvollen Persönlichkeit verschmolzen; man erkennt staunend die unbesiegbare Macht des personificierenden Triebes. Der für uns am meisten befremdende Zug, die Leugnung der Realität des Übels, die Identificierung des Nicht-Guten mit dem Nicht-Seienden, ermangelt keineswegs näherer und entfernterer, auch über das Altertum weit hinausreichender Analogien. Rühmt man es doch dem grofsen Abaelard nach, dafs er zuerst im Mittelalter den vermöge des Mittelbegriffes der Vollkommenheit mit der Realität identificierten metaphysischen Begriff des Guten „von dem moralischen Begriff des Guten geschieden haben“ wollte. Auch an des genialen Augustinus Versuch, das Übel als blofse Privation anzusehen, sei erinnert. Desgleichen an

Digitized by Google

manche moderne Optimisten, denen das Böse nur als „Schein“ gegolten hat. Ja selbst Denker der allerneuesten Zeit haben nicht immer der Versuchung widerstanden, die zwei grundverschiedenen Bereiche des moralisch Guten und des blofs Dauerbaren, das Dasein Erhaltenden, miteinander zu vermengen. Pflegt doch derartiges jenen Forschern zu begegnen, welche die Ethik auf die Zoologie zu gründen unternehmen und dabei die im Daseinskampfe siegreichen Eigenschaften mit den sittlich guten zu identificieren kein Bedenken tragen.

Neu-Eleaten, so möchte man die Megariker überhaupt nennen. Und zwar besteht die Neuerung darin, dafs die alten Denkmotive auf einen neuen Stoff, die sokratische Begriffsphilosophie, Anwendung finden. Dies erhellt sofort aus einem Blick auf die zwei Hauptprobleme, welche diese Philosophen beschäftigt haben. Die gelehrte Schulsprache nennt sie das Problem der Inhärenz und jenes der Prädication. Es ist die zwiefache Frage: „Wie kann ein Subject mannigfache Prädicate besitzen?“ und „Wie kann ein Prädicat mannigfachen Subjecten angehören?“ Zum Beispiel: „wie kann ein Baum zugleich grün, blätterreich, fruchttragend u. s. w. sein?“ und: „wie kann das eine Grüne oder die Grünheit zugleich vielen Bäumen, Gräsern, Flüssen u. s. w. zukommen?“ Mit anderen Worten: „wie ist die Einheit eines Dinges mit der Vielheit ihm innewohnender Eigenschaften und wie ist die Einheit einer Eigenschaft mit der Vielheit mit ihr ausgestatteter Dinge vereinbar?“ Man sieht, die Doppelfrage ist im Grunde eine einzige. Sie bezieht sich auf das Verhältnis der Einheit zur Vielheit. Jede Möglichkeit eines solchen Verhältnisses hatten die Eleaten geleugnet. Genau dasselbe thun ihre Nachfolger, die Megariker. Nur war der Sinn ihrer Vorgänger mehr der Betrachtung des Vielen im Nacheinander, dem Problem des Wechsels und der Veränderung zugewandt und dabei von den zwei Stoffpostulaten beherrscht, die aus der Naturforschung der Physiologen allmählich erwachsen waren.

Ehe wir weiterschreiten, ein Wort der Aufklärung und, fast möchten wir sagen, der Beschwichtigung! Dürfte doch mehr als einer unserer Leser hier unmutig die Stirn runzeln und den Eindruck nicht verhehlen, dafs dies nicht nur müfsige und spitzfindige, dafs es auch mutwillige und wie bei den Haaren herbeigezogene Fragen seien, durch deren Behandlung die megarischen Rabulisten wohlfeile Triumphe erringen wollten. Dieser Eindruck läfst sich jedoch als ein von Grund aus irriger erweisen. Eben diese Fragen haben auch aufserhalb der megarischen und der ihnen hier nahestehenden älteren kynischen Schule den Geist der Alten aufs nachhaltigste beschäftigt. Das Problem der Prädication vor allem werden wir als ein Grundmotiv der vornehmsten

Digitized by Google

Lehre des vornehmsten griechischen Denkers, als eine der Wurzeln der Ideenlehre Platons kennen lernen. Und auch nachdem er diese glänzende Schöpfung ans Licht gesetzt hatte, ward ihm keine volle Befriedigung zu teil. Wie können die vielen schönen Dinge an der einen Schönheit Anteil haben, ohne daſs diese gleichsam zerbröckelt und zersplittert wird? — diese Frage hat den groſsen Mann zu beunruhigen kaum jemals aufgehört. An dem aus dem Prädicationsproblem entsprossenen Streit über das wahre Wesen der Allgemeinbegriffe und ihr Verhältnis zu den Einzeldingen waren die schärfsten und tiefsten Köpfe des Mittelalters beteiligt; er ist mit der Lebhaftigkeit einer Tagesfrage in den weitesten Kreisen verhandelt worden; von ihm wiederhallten im zwölften und dann wieder im vierzehnten Jahrhundert die Räume der Sorbonne und der Kirchenversammlungen; er hat schlieſslich die ganze gebildete Welt in zwei feindliche Heerlager geteilt, die sich, die Orden der Dominicaner und Franciscaner an ihrer Spitze, mit dem Feldgeschrei: Hie Realismus, hie Nominalismus aufs heftigste bekämpften. Aber auch die Ausflucht, daſs Altertum und Mittelalter diesmal einer gemeinsamen, der Neuzeit fremden Täuschung erlegen seien, würde nicht Stich halten. Konnte doch ein namhafter Geschichtschreiber der Philosophie erst vor wenigen Jahren die Zumutung, jene groſse Controverse des Mittelalters zum Gerümpel zu werfen oder gar wie eine längst überwundene Kinderkrankheit zu behandeln, aufs nachdrücklichste zurückweisen. Auch gilt nicht nur die Grundfrage vielen Metaphysikern als eine bis zur Stunde ungelöste; selbst ihre durchaus negative Lösung, wie sie von den Megarikern beliebt ward, ist noch in unserem Jahrhundert, und zwar von einer auch heute nicht erloschenen, zeitweilig gar einfluſsreichen Philosophenschule verfochten worden. Nach Johann Friedrich Herbart (1776—1841) und seinen Anhängern „kann ein Seiendes als solches nicht bloſs nicht mehrere Merkmale, sondern nicht einmal ein von ihm selbst verschiedenes Merkmal in sich haben“. Und auch auf die enge Verwandtschaft der megarischen mit der eleatischen Doctrin fällt ein helles Licht, wenn wir von den zwei Grundwidersprüchen vernehmen, die sich für Herbart „durch alle Erscheinungen, alle unsere Erfahrungsbegriffe .... hindurchziehen: der Widerspruch des Dings mit mehreren Merkmalen und der Widerspruch der Veränderung.“

3. Besteht somit kein Grund, an dem Ernst auch der antiken Herbartianer zu zweifeln, so erscheint es doch nicht überflüssig, den Ursprung jener Bedenklichkeiten genauer darzulegen, zumal da diese gar vielen von uns völlig fremd geworden sind. Die Hauptwurzel derselben dürfen wir wohl in jenen Urteilen erblicken, die kürzlich als die „con-

Digitized by Google

taminierenden" oder „verschmelzenden" bezeichnet wurden. Es sind das Urteile von der Art der nachfolgenden: „Das Gebäude, das vor mir liegt, ist das Haus meines Freundes"; „der Mann, von dem ich heute Nacht träumte, ist mein Vater"; „der Hauptvermittler zwischen antiker Philosophie und moderner Bildung ist der Römer Cicero". In allen derartigen Fällen wird das Prädicat dem Subjecte völlig gleichgestellt, wird mit ihm ineinsgesetzt oder identificiert; das Wort „ist" erfüllt hier dieselbe Aufgabe, der in unseren Rechnungen das Gleichheitszeichen (=) dient. Sobald der Geist mit dieser Verrichtung der Copula vertraut war, mufste eine andere Classe von Urteilen sein Befremden erregen. Wir meinen alle jene Urteile, in welchen das Prädicat eine Eigenschaft bezeichnet, die dem Subject zugesprochen wird. Also Aussagen wie: „Dieses Blatt ist grün" oder: „Sokrates ist musikalisch gebildet". Nichts war natürlicher, als dafs man dem Sprachbehelf, der in diesen wie in jenen Urteilen eine völlig gleichmäfsige Verwendung fand, zunächst auch eine völlig gleiche Leistung zuschreiben wollte. Allein sobald man das versuchte, stiefs man auf Schwierigkeiten ernster Art. Wenn man zwischen „dieses Blatt" und „grün" gewissermafsen das Gleichheitszeichen setzte, so ergab sich eine doppelte Bedenklichkeit. Denn weder ist dieses Blatt nur grün, noch ist die Grüne eine Eigenschaft nur dieses Blattes. Solange man diese Form des Urteils von der contaminierenden nicht streng geschieden hatte, entstand der falsche Schein, als ob in diesem Blatt für keine andere Eigenschaft (wie Ausdehnung, Gestalt u. s. w.) Raum bliebe, und als ob die Eigenschaft des Grünseins oder der Grüne (die doch in Wahrheit gar vielen anderen Dingen zukommt) ausschliefslich in diesem Blatt beschlossen wäre. Die Verwendung des der Identification dienstbaren Sprachbehelfes in Fällen, die der Identification widerstreben, liefs somit jene oben erwähnte Doppelfrage aufkommen: Wie ist es möglich, einem Subject viele Prädicate, und wie ist es möglich, einem Prädicat viele Subjecte zuzusprechen?

Dieses Bedenken war nicht das erste, zu welchem die Verwendung des Wortes „sein" den Anlafs gab. Dasselbe bezeichnet vor allem die Existenz und drückt damit auch zumeist Dauer und Beharren aus, den Gegensatz zum Wechsel und Wandel jeder Art. Sobald man daher auf die stete Veränderung, welche die Sinnendinge mindestens an ihrer Oberfläche zeigen, aufmerksam geworden und noch nicht durch eine tiefere Stofflehre auf den beharrenden Untergrund derselben hingewiesen war, sah man sich veranlafst, ihnen das Sein oder die Existenz im strengen Sinne abzusprechen. Diese Denkphase ist unseren Lesern von der eleatischen Schule her bekannt; hier soll zunächst an sie erinnert werden, um den inneren Zusammen-

Digitized by Google

hang zwischen dem älteren Problem der Veränderung und dem neuauftauchenden Doppelproblem ersichtlich zu machen. Auch ein Seitensprofs des Veränderungsproblems verdient mindestens eine beiläufige Erwähnung. Den wechselnden Eigenschaften der Wahrnehmungsdinge ein Sein zuzuerkennen, das galt alsbald selbst aufserhalb der eleatischen Kreise nicht mehr als völlig unbedenklich. Die zwiefache Verwendung des Wortes „ist" im Sinne der Copula und im Sinne des beharrenden Seins liefs ein Urteil wie jenes: „Dieses Blatt ist grün" darum als unstatthaft erscheinen, weil dadurch das spätere Gelb- oder Rotwerden desselben Blattes ausgeschlossen schien. Daher denn die einen (wie Lykophron, vgl. I, 394) das Wort „ist" bei der Prädicierung einfach weggelassen, andere wieder, um dieser und den sonstigen Schwierigkeiten der Prädicierung zu entgehen, Redewendungen von der Art unseres: „Der Baum grünt" bevorzugt haben.

Was aber jenes zwiefache Hauptproblem selbst betrifft, so wäre der sprachliche Anstofs vielleicht doch frühzeitig durch die Überlegung beseitigt worden, dafs die Copula mancherlei grundverschiedene Leistungen zu erfüllen hat. Was der „Aporie" nachhaltige Lebenskraft verlieh, war der Umstand, dafs der sprachlichen auch schwerwiegende sachliche Schwierigkeiten zur Seite standen. Es genügte nicht zu erkennen, dafs in jenen Eigenschafts- oder modificierenden Urteilen eine Verschmelzung oder Ineinssetzung nicht stattfindet; es fragte sich, was denn sonst in ihnen stattfinde? Noch unentbehrlicher als jene negative Erkenntnis war ihre positive Ergänzung, die Antwort auf die Frage, was in Wahrheit den Gehalt jener Urteile ausmache, und mit welchem Rechte sie gefällt werden. Welches ist das einheitliche Band — so durfte man wohl fragen — das die vielen Eigenschaften, Prädicate oder Attribute in dem einen Subjecte, dem sie beigelegt werden, verknüpft und zusammenhält? Und worin besteht die Einheit des Prädicates, das zahlreichen und im übrigen vielfach verschiedenen Subjecten zuerkannt wird? Die phänomenalistischen Lehren, denen unsere Darstellung mehrfach begegnen wird, werden uns nötigen, bei der ersten dieser Fragen zu verweilen. Der ungleich reicher entwickelte zweite Schöfsling des Problems, die Prädicationsfrage im engeren Sinne, wird uns anläfslich der platonischen Ideenlehre eingehend zu beschäftigen haben. Doch können wir auch schon an dieser Stelle nicht umhin, die Hauptphasen ihrer Entwicklung wenigstens im Umrisse zu zeichnen.

4. Hier verschlingt sich von neuem ein sprachliches mit sachlichen Motiven. Das erstere ist unseren Lesern nicht mehr fremd. Mufsten wir seiner doch bereits zu wiederholten Malen gedenken (I, 158 u. 349).

Digitized by Google

Die Thatsache, dafs Abstractionen durch dieselbe Wortclasse wie Wahrnehmungsdinge, nämlich durch Substantive bezeichnet werden, weist ebenso sehr auf eine dieser Gebrauchsweise vorangehende Verähnlichung im Geiste der Sprachbildner zurück, wie sie ihrerseits nicht wenig dazu beiträgt, diese Verähnlichung der Abstractionen mit Sinnendingen zu befördern und zu verewigen. Man spricht von der Weifse und Schwärze, von Wärme und Kälte, als ob es Dinge wären, und empfindet infolgedessen eine stets wachsende Schwierigkeit, sie nicht wie etwas Dingartiges zu betrachten. Dazu kommt — um nur die Hauptmomente zu berühren —, dafs Vorstellungen von hohem Wert, ja von überragender Würde, in keiner anderen Art bezeichnet werden können oder doch bezeichnet zu werden pflegen, dafs dem Blau- oder Rotsein, der Bläue oder Röte, das Gutsein oder Gerechtsein als Güte und Gerechtigkeit an die Seite tritt, und dafs man sich gar bald vor die Wahl gestellt sieht, entweder alles Derartige für irreal zu halten oder in ihm mehr oder weniger dingartige Realitäten oder Wesenheiten zu erblicken. Hat sich nun — und damit gelangen wir zu dem sachlichen Hauptmotiv — dem über dieses Rätsel grübelnden Geiste die Frage aufgedrängt, wie denn die vielen und verschiedenartigen, überdies dauernden Bestandes ermangelnden und schon darum gering geachteten und als von wahrem Sein entblöfst geltenden Dinge zum Besitz gemeinsamer Eigenschaften, zumal von alle dem gelangen, was ihnen Gleichmafs und Gesetzmäfsigkeit, und nicht zum mindesten, was ihnen Schönheit verleiht: da ist der Boden vorbereitet, aus dem jene Vision emporsteigen kann, die vor Platons geistigem Auge aufgeleuchtet ist. Der Himmel der Ideen oder wesenhaften Allgemeinbegriffe beginnt sich über der Welt des blofsen Sinnenscheins zu wölben. Ein umfassender, der Betrachtung der Einzeldinge wenig zugeneigter, hingegen in (metaphysischen, ethischen und mathematischen) Allgemeinheiten lebender und webender Geist erblickt in jener Vision das wahrhaft Seiende, das einzig Reale. Doch ist damit die Sache nicht zu Ende. Das Verhältnis jener höheren Realitäten zu den niederen Einzeldingen bedarf der Klärung. Sind jene die glänzenden Urbilder, diese die matten Copien, oder soll man von einem Innewohnen, von einer Anteilnahme der Dinge an den Ideen sprechen? Diese und verwandte Fragen werden unablässig erörtert.

Da mischen sich eines Tages schrille Töne des Widerspruchs in die eifrige Verhandlung. Zweifel an der Wirklichkeit jener in begeistertem Schauen wahrgenommenen Gebilde werden laut. Das verschmähte, in das Reich der Schatten verwiesene Einzelding erhebt den Anspruch, als volle Wirklichkeit zu gelten und ernster genommen zu werden als jene unkörperlichen Wesenheiten, die kein

Digitized by Google

Auge gesehen, deren Wirklichkeit kein bündiger Schlufs verbürgt hat. Es tritt ein Rückschlag ein, der seine Kraft nicht zum geringsten Teile aus der richtigen Ahnung schöpft, dafs Täuschungen, wie die Sprache sie zu erzeugen pflegt, hierbei im Spiele sind. Nicht von Sachen, sondern von blofsen Namen handelt ihr — so schallt es dem Baumeister entgegen, der das zum Himmel ragende Gebäude jener glanzvollen Theorie aufgeführt hatte. Wir kennen Pferde und Menschen, wir kennen süfse Dinge, wir kennen Becher und Tische, aber die Pferdheit, die Menschheit, die Süfsheit, die Becherheit und Tischheit sind uns unbekannt — so haben Antisthenes und der ihm befreundete, Platon abholde Geschichtsschreiber Theopomp ausgerufen. „Nominalismus", so nennt man diesen Rückschlag gegen die „Realismus", genannte Denkart, der im vierten Jahrhundert zum erstenmal erfolgt ist. An Vorspielen hat es ihm nicht gefehlt; ein solches hat uns anläfslich einiger denkwürdiger Äufserungen des sogenannten Sophisten Antiphon (I, 349) beschäftigt. Handfester Menschenverstand, das Widerstreben gegen alle Schwärmerei, vielleicht auch die Stärke des Individualgefühls, dem die Einzelpersönlichkeit und darum wohl auch das Einzelwesen überhaupt als der Typus der vollen Wirklichkeit gilt, mochten diesen Umschlag mit befördert haben. Auf der radicalen Lösung zu bestehen, nicht etwa nach irgend einem vermittelnden Ausgleich zu suchen, das lag im Temperament der Kyniker, die sich auf allen Gebieten — man denke an ihre Moral, an ihre Staats- und Gotteslehre — jedem Compromifs abgeneigt erwiesen haben. Inwieweit die persönliche Gereiztheit des Antisthenes gegen Platon, die sich in einer heftigen, auch den Namen des grofsen Gegners nicht verschonenden Streitschrift „Sathon" Luft machte, die Schärfe des Gegensatzes gesteigert hat, wissen wir so wenig zu sagen, als wer in dieser Fehde der Angreifer, wer der Angegriffene gewesen ist. Hingegen können wir noch auf einen anderen, seinen Nominalismus bedingenden Umstand hinweisen. Antisthenes ist von den Eleaten, sei es durch die Vermittlung seines ersten Lehrers, des Zenon-Schülers Gorgias, sei es auf anderen Wegen, beeinflufst worden. Er hat, wie eine der unzweideutigsten platonischen Anspielungen lehrt, die fundamentale Voraussetzung jener Schule in betreff der Unverträglichkeit der Einheit und der Vielheit geteilt. Allein eben darum, weil er dieser methodischen Hauptvoraussetzung der Eleaten nicht zu widersprechen, ihrem Hauptlehrsatz aber, jenem von der Irrealität der Einzeldinge, nicht zuzustimmen vermochte, blieb ihm kaum ein anderer als der nominalistische Ausweg übrig. Denn da er die Einheit einer Eigenschaft oder eines Allgemeinbegriffes mit der Anteilnahme der vielen, ihm als real geltenden, Einzeldinge daran nicht für vereinbar halten konnte, so sah er

Digitized by Google

sich ebensosehr genötigt, die gegenständliche Wirklichkeit der Allgemeinbegriffe zu leugnen, wie die Eleaten jene der Einzeldinge geleugnet hatten.

5. Mit dieser Lösung dessen, was ich die Prädicationsfrage im engeren Sinne nenne, hängt seine logische Behandlung des anderen Zweiges dieser Frage, den man, von seiner metaphysischen Seite angesehen, das Inhärenz-Problem nennt, aufs engste zusammen: die Behauptung nämlich, dafs man von einem Subjecte nicht viele Prädicate, ja überhaupt kein von ihm verschiedenes Prädicat aussagen könne.

Es wird uns in unzweideutiger Weise gemeldet, dafs er nur solche Urteile für statthaft gehalten hat, in welchen das Subject und das Prädicat dasselbe sind. Mit anderen Worten: er soll keine anderen als identische Sätze, das heifst Sätze wie: „Süfses ist süfs“, „Das Gute ist gut“ für zulässig erklärt haben. Hier darf uns wohl ein Gefühl des Erstaunens, ja der Verblüffung überkommen. Wie? Ein Denker, der viele Schriften verfafst, der mannigfache Lehren verkündet hat, soll alle Formen der Aussage, die eine wirkliche Belehrung enthalten, verworfen und nur jene zugelassen haben, die jedes Gehaltes ermangeln, die unser Denken niemals einen Schritt weiterführen, sondern ihm nur sich im Kreise zu drehen gestatten! Einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit scheint uns die nachfolgende Betrachtung zu eröffnen.

Antisthenes hat über Definitionen gehandelt. Eine solche hiefs ihm ein Satz, der das, „was es (das Definitionsobject) war oder ist“, darlegt. Beiläufig bemerkt: Aristoteles hat bei dem Aufbau seiner metaphysischen Kunstsprache augenscheinlich an diese antisthenische Bestimmung angeknüpft. Hierbei unterschied Antisthenes zwischen den einfachen Elementen des Wissens und den Verbindungen von solchen. Jene, die er mit den Elementarlauten verglich, erachtete er einer begrifflichen Bestimmung unzugänglich. Von ihnen könne man nicht ein Was aussagen. Sie seien Objecte der Wahrnehmung, nicht der Erkenntnis im eigentlichen Sinne. Man könne jeden nur an seine eigene Erfahrung erinnern und ihn Neues, seiner Erfahrung bisher Fremdes, nur dadurch kennen lehren, dafs man auf dessen Ähnlichkeit mit ihm geläufigen Erfahrungen hinweise. Wolle man z. B. jemanden, der noch niemals Silber gesehen hat, mit dessen Weifse oder Metallglanz bekannt machen, so sage man ihm, es sei „wie Zinn“. Anders stehe es mit den Verbindungen oder Complexen von Erfahrungen, die er, in weiterer Ausführung jenes Bildes, mit Sprachsilben verglich. Wie man von diesen letzteren Rechenschaft geben könne, indem man auf ihre Bestandteile verweise, so auch bei Erfahrungscomplexen. Diese seien eigentliche „Erkenntnisobjecte“. Und zwar bestehe die Er-

Digitized by Google

kenntnis darin, dafs man sich der Elemente, aus denen sie zusammengesetzt sind, bewufst werde. Man zähle dieselben einfach auf, und das ergebe eine „lange Rede" — ein Ausdruck, dem ein Beisatz von Geringschätzung nicht fremd zu sein scheint, und zwar wohl in bewufstem, polemischen Gegensatz zu der Bedeutung, die Sokrates und manche Sokratiker der Aufstellung von Definitionen beigelegt hatten. Über das, was diesen Erfahrungscomplexen zu Grunde liegt, über ihre, modern gesprochen, transcendente Realität war durch solch eine Nominaldefinition nichts ausgesagt. Derartige Fragen liefs Antisthenes in der Art mancher moderner Nominalisten, wie es scheint, völlig unberührt. Auch die Unterscheidung zwischen Attributen, die zum Wesen eines Dinges gehören und solchen, die demselben nur äufserlich oder zufällig (accidentell) anhaften, scheint er demgemäfs vernachlässigt zu haben. Jeder neue Erfahrungs-Zuwachs liefs sich somit als der Bedeutung des Namens einverleibt und fortan in dieser mit inbegriffen betrachten. Von diesem Punkte aus begreifen wir, wie er Urteile oder Sätze, die ein neues Wissen enthalten, aufstellen oder verwenden und sie trotzdem für blofs identische Sätze erklären konnte. Nehmen wir z. B. an, es wäre soeben erst die Entdeckung gemacht worden, dafs Wale trotz ihrer Fischgestalt nicht Eier legen, sondern lebendige Junge gebären. Dann hätte er dieses neuentdeckte Attribut in die Nominaldefinition des Waltiers aufnehmen, und nachher in dem Satze: „Wale (das heifst in vielen Punkten fischartige, aber lebende Junge gebärende Tiere) gebären lebendige Junge" mit Recht einen identischen Satz erblicken können. Auch altbekannte Wahrheiten wie: „Alle Menschen sind sterblich" durfte er in diesem Lichte ansehen, indem er die Sterblichkeit für einen Bestandteil der Bedeutung des Wortes Mensch erklärte. So konnten sich ihm Sätze, die in unserer Kunstsprache synthetische (zusammensetzende) heifsen, in solche verwandeln, die wir analytische (zergliedernde) nennen.

Auch eine andere dem Antisthenes zugeschriebene Lehre empfängt von hier aus ihr Licht. Jedes Widersprechen, so soll er behauptet haben, ist unmöglich. Gebrauchen nämlich zwei Personen denselben Namen, dann ist ein Zwiefaches denkbar. Entweder sie gebrauchen ihn in genau demselben Sinne, in übereinstimmender, voller Kenntnis seines Gehaltes, dann müssen auch ihre auf dieser Kenntnis fufsenden Aussagen miteinander im Einklang stehen; trifft jene Voraussetzung nicht zu, dann beziehen sich ihre Aussagen nicht auf dasselbe; und wenn man über Verschiedenes Verschiedenes behauptet, so findet ein Widerspruch nicht statt. Nur bis zu diesem Punkte vermögen wir die antisthenische Erkenntnislehre mit einiger Sicherheit zu verfolgen. Weiter zu gehen, hindert uns die

Digitized by Google

Dürftigkeit des Quellenmaterials und die Schwierigkeit, in platonischen Anspielungen, die ja nicht als historische Berichte gelten wollen, das Geschichtliche von Zuthaten und Ausgestaltungen des mit dem Thatsächlichen allezeit frei schaltenden Dichter-Philosophen streng zu scheiden. Die Meldung, dafs Antisthenes die „Untersuchung der Namen“ an die Spitze der Erkenntnistheorie gestellt hat, wird uns auch aus dem Gesagten völlig verständlich. Keineswegs berechtigt sie uns dazu, aus dem offenkundig von eleatischen Voraussetzungen ausgehenden Denker einen Anhänger des Anti-Eleaten Heraklit, aus dem Nominalisten, der die Namen den Wesenheiten gegenüberstellt, einen Vorkämpfer der Naturtheorie der Sprache zu machen, die in den Namen die getreuesten Abbilder der Dinge erblickt hat.

6. Der Versuch einer prüfenden Schätzung dieser Ergebnisse soll uns nicht lange verweilen. Liegt doch ihre Schwäche wie ihre Stärke klar genug zutage. Die Abkehr von der ausschliefslichen Begriffsforschung war an sich kein Übel. Genauer gesprochen: die Alleinherrschaft derselben wäre nur allzu geeignet gewesen, jene Mifsstände im gröfsten Mafsstab zu erzeugen, die Aristoteles in einer von uns schon erwähnten Äufserung (I 256) ebenso scharf als zutreffend gegeifselt hat. Das oberste Ziel alles wissenschaftlichen Bemühens ist die Erkenntnis der Weltordnung im weitesten Sinne dieses Wortes, der Einblick in das gesetzmäfsige Nacheinander und Nebeneinander der Thatsachen, der physischen ebenso wie der psychischen. Einen kleinen Schritt auf diesem Wege darf man die Lehre des Antisthenes nennen, weil sie alles Gewicht auf die Verbindungen der Erfahrungsthatsachen legt, nicht auf die blofsen Elemente, und weil sie die alle Erfahrung überschreitende Frage nach dem Wesen derselben in den Hintergrund drängt. So wird die unter allen Umständen minder ergiebige ontologische Forschung beiseite geschoben und wenigstens grundsätzlich zu gunsten der Erforschung der empirischen Zusammenhänge vernachlässigt. Die Form freilich, in der dieser Fortschritt, wenn man uns ihn so zu nennen erlaubt, sich vollzogen hat, giebt zu wohlbegründeten Bedenken Anlafs. Diese wurzeln in dem, was zu allen Zeiten die schwache Seite des Nominalismus gebildet hat. Erzeugt derselbe doch gar leicht den falschen Schein, als ob die Wissenschaft in Wahrheit nichts Anderes wäre, als — um mit Condillac zu sprechen — eine „wohlgebildete Sprache“ (une langue bien faite). So ist in dem von uns gewählten Beispiel das wahrhaft Wichtige die Erkenntnis, dafs das Gebären von lebenden Jungen bei jenen Lebewesen mit dem Besitz der Fischgestalt Hand in Hand geht, nicht die Namenserklärung, welche auf Grund jener Erkenntnis gebildet ward und sie gleichsam in sich aufgenommen

Digitized by Google

hat. Über diesen Sachverhalt ist eine Ansicht, die jene Synthese nicht voranstellt, sondern sie nur wie beiläufig aufliest, in die Namenserklärung aufgehen läfst und der nachträglich erfolgenden Analyse unterordnet, zu täuschen gar geeignet. Sie bietet zum mindesten keine Gewähr dafür, dafs die Fragen der Thatsachen-Ermittlung und der Abschätzung von Beweisgründen in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt und die ihnen gebührende Stelle im Geist der Forscher einnehmen werden. Allein der Schaden liegt noch tiefer. Mochte der Nominalist immerhin mit seiner Auflehnung gegen die sachartige Auffassung der Allgemeinheiten oder Universalien, gegen die Hypostasierung oder Verdinglichung derselben, im Rechte sein, man konnte ihm allezeit erwidern: Wenn ihr dort nur Namen erblickt, wo euere Gegner Wesenheiten sehen, so ist doch der Gebrauch jener allgemeinen Namen nicht ein Erzeugnis blofser Willkür; eine innere oder äufsere Nötigung hat zu ihrer Anwendung geführt, und euch liegt die Aufgabe ob, diese Nötigung zu erklären. Dieser Herausforderung hat im Mittelalter Peter Abaelard (1079—1142) entsprochen, indem er zwischen Realismus und Nominalismus jenen Ausgleich traf, der Conceptualismus genannt ward. Den allgemeinen Namen stehen danach subjectiv allgemeine Begriffe, objectiv Gleichmäfsigkeiten oder Conformitäten der Dinge gegenüber — eine (später auch von John Locke vertretene) Ansicht, die eigentlich nur die unbefangene Auffassung der Sache wiederherstellt und von ihr fremden Zuthaten befreit. Freilich hat auch bei ihr das Denken sich nicht endgiltig beruhigt. Trat doch jetzt, da man die Allgemeinbegriffe schärfer ins Auge fafste, eine neue (zuerst vom Bischof Berkeley scharf formulierte) Frage auf den Plan: vermögen wir in Wahrheit solche Allgemeinbegriffe zu bilden, oder sind das, was wir dafür halten, lediglich Mischproducte vieler, der Wahrnehmung entstammender Einzelvorstellungen, oder gar je eine solche, bei der wir von ihren unterscheidenden Sonderzügen absehen, um sie als Vertreterin einer ganzen Classe, deren Glied sie ist, zu verwenden? So sind aus diesem tiefen Born immer neue Probleme emporgetaucht, die den Geist der Denker zu beschäftigen niemals aufgehört haben. Wenn wir so lange bei ihnen verweilen, so geschieht dies, um so nachdrücklich als möglich den Eindruck abzuwehren, als ob die Paradoxie jener frühen Lösungen einen Schlufs auf eitle Paradoxensucht und leichtfertige Effecthascherei irgendwie rechtfertigen würde.

7. Wenn zwei dasselbe thun, so ist es nicht dasselbe. An dieses Wort wird man gemahnt, wenn man Antisthenes mit den Megarikern vergleicht. Er war ein von der methodischen Grundannahme der Eleaten ausgehender Empiriker; sie waren vom Lehrgehalt des Eleatismus

Digitized by Google

erfüllte Widersacher der Empirie. Sie stimmen mit ihm von Haus aus in der Leugnung der Vereinbarkeit von Einheit und Vielheit und in den daraus fliefsenden Folgerungen, sonst aber in nichts überein. Von den Berührungen zwischen den jüngeren Vertretern beider Richtungen und ihrer Annäherung wird später die Rede sein. Die Megariker sind die Erben der Eleaten auch dadurch geworden, dafs sie die von Zenon begründete Dialektik pflegten, jene Dialektik, die deren Gegner Eristik schalten. Dieser Teil ihrer Wirksamkeit war der am meisten in die Augen fallende und hat der Schule von Megara in den Augen der Nachwelt sein Gepräge aufgedrückt. Die Motive, welche sie dabei leiteten, sind für uns in vielen Fällen nicht mehr erkennbar. Ein Hauptmotiv war ohne Zweifel dasselbe, das den Ausgangspunkt von Zenons vorbildlicher Thätigkeit ausgemacht hat: das Bestreben, die (um herbartisch zu sprechen) durch die Erfahrungsbegriffe sich hindurchziehenden Widersprüche nachzuweisen. Die hierbei erworbene Gewandtheit und Gewitztheit ward ferner polemischen Zwecken dienstbar gemacht, und schliefslich hat die Freude am Aufdecken von Zweideutigkeiten des Ausdrucks und von Unklarheiten des Denkens wohl auch als ein selbständiges Motiv gewirkt. So sind diese Denker, denen Reichhaltigkeit der Interessen und vielseitige Fruchtbarkeit abging, mehr und mehr dazu gelangt, als strenge, man darf vielleicht sagen als einigermafsen steife Formalisten die sprachlichen und gedanklichen Gebrechen fremder Lehren mit rücksichtsloser Schärfe blofszulegen. Sie sind zu logischen Zuchtmeistern geworden, deren Kritik noch ein Zenon und Epikur zu scheuen hatten, und deren Streben nach peinlicher Correctheit den productiven Geistern ein nicht selten unwillig getragenes Joch auflegte.

An der Spitze dieses Kreises von Streithähnen steht der um seiner persönlichen Sanftmut willen berühmte Euklid. Doch hat auch er es an Denkschärfe keineswegs fehlen lassen. So hat er die Lockerheit der sokratischen Induction durchschaut und gegen diese Methode der Vergleichung einen Einwand erhoben, den wir also wiedergeben dürfen: Entweder erhebt sich die Ähnlichkeit zu voller Identität, dann thun wir besser, aus der Sache selbst als aus Vergleichsobjecten unsere Folgerungen zu ziehen; oder sie bleibt eine nur partielle Identität, dann enthält die Vergleichung einen — wir dürfen hinzufügen, einen unser Urteil beirrenden — Überschufs. So hätte er wohl, um den abstracten Grundsatz durch ein concretes Beispiel zu beleuchten, die Forderung der Sachkunde für die Staatslenker aus den für dieses Gebiet selbst mafsgebenden Thatsachen ableiten und nicht auf den hinkenden Vergleich mit den zum Teil gleichartigen, zum Teil auch wesentlich verschiedenen Berufen der Ärzte, der Steuermänner, der Landbauer u. s. w. begründen

wollen (vergl. S. 114). Im übrigen wissen wir von der Methode seines Vorgehens nur das eine, dafs er es vorzog, die Conclusionen der Gegner statt ihrer Prämissen zu bekämpfen — eine Meldung, aus der wir jedenfalls so viel ersehen, dafs die Polemik auch in seinen, in Dialogform abgefafsten Schriften bereits einen beträchtlichen Raum einnahm. Unter seinen Schülern ist Eubulides der bekannteste. Er mag, da keinerlei Schriften von ihm angeführt werden, ausschliefslich als Lehrer gewirkt haben. Unter denjenigen, die seinen Unterricht genossen, ohne Philosophen von Fach zu werden, wird auch der Redner Demosthenes genannt, desgleichen ein Historiker Euphantos. Er glit als der Urheber einer Anzahl jener vielberufenen Fangschlüsse, zu deren eingehender Betrachtung wir uns nunmehr wenden. Uns, die von früh auf mit logischer und grammatischer Geistesnahrung nahezu übersättigt werden, erscheinen manche hierhergehörigen Erzeugnisse antiken Scharfsinns als schaal und wenig schmackhaft. Auch setzen wir nur allzuleicht eine mutwillige Vernachlässigung von Unterscheidungen voraus, die uns überaus geläufig, damals aber überhaupt noch nicht aufgestellt oder anerkannt waren.

In erster Reihe beschäftigten den Eubulides freilich jene Argumente, durch welche er in der Weise Zenons die Denkschwierigkeiten beleuchten wollte, die mit der Auffassung der Sinnenwelt verknüpft sind. Hier ist der Haufenschlufs zu nennen (Sorites), der auf die Mit- und Nachwelt den tiefsten Eindruck gemacht hat, über den der scharfsinnige Logiker Chrysipp eine aus drei Büchern bestehende Schrift verfafst hat, ohne doch, wie es scheint, der darin enthaltenen Schwierigkeiten wirklich Herr geworden zu sein; und auch noch Cicero steht ihnen so gut als ratlos gegenüber. Die Frage war diese: Wenn 2 Weizenkörner eine kleine Zahl von solchen bilden, gilt nicht dasselbe auch von 3? Wenn von 3, warum nicht auch von 4? Und so wurde weitergefragt, bis man zu 10 gelangte, mit der Nutzanwendung: Wie ist es möglich, dafs 10 Körner ein Haufen seien? Eine andere Gestalt desselben Schlusses ist unter dem Namen „der Kahlkopf" bekannt. Wer besitzt einen Kahlkopf? Doch nicht jener, der ein Haar verloren hat. Dann auch nicht wer 2, ferner nicht jener der 3, der 4 Haare u. s. w. eingebüfst hat. Wenn wir, so ungefähr wurde geschlossen, durch keine Hinzufügung oder Wegnahme einer Einheit von den wenigen Körnern zum Haufen oder vom vollen Haarschmuck zum Kahlkopf gelangen, wie ist es dann möglich, dafs solch ein Übergang sich überhaupt jemals vollziehe? Der Schlufs, der bei den Stoikern einen Namen trug, den wir durch „Satz des Allmählichen" wiedergeben können, hat natürlicherweise die mannigfachste Exemplification gefunden, wie wir denn aus Cicero ersehen, dafs man ihn

Digitized by Google

ebensosehr auf die Gegensätze von Reich und Arm, von Berühmt und Unberühmt, von Lang und Kurz, von Breit und Eng u. s. w. angewendet hat. In den Augen seines Urhebers hat der Satz sicherlich die ernsteste Bedeutung besessen und als ein neuer Beweisgrund für die widerspruchsvolle Natur der Erfahrungsbegriffe gegolten, nicht minder als das verwandte, unseren Lesern schon vertraute zenonische Hirsekorn-Argument (I 156). Uns selbst scheint diese Beweisführung der aufmerksamsten Beachtung wert. Um sie richtig zu beurteilen, thut die Unterscheidung zweier Classen von Fällen not. Diesen Unterschied können wir uns sogleich an der Hauptinstanz, dem Haufen selbst, verdeutlichen. Versteht man darunter eine wirre, unübersichtliche Ansammlung, so bildet diese Wirrheit und Unübersichtlichkeit eine Qualität, welche Grade besitzt oder Abstufungen zuläfst. In diesem Sinne hat man daher dem Fragenden einfach zu antworten: Diese Qualität nimmt in der That mit der Zahl der Gegenstände zu und ab; die Ansammlung wird mit der Hinzufügung jeder neuen Einheit wirrer, mit ihrer Wegnahme übersichtlicher, also gleichsam mehr oder weniger Haufe. Will man aber den Begriff des Haufens schärfer präcisieren, so mag man darunter eine solche Ansammlung verstehen, bei der man die Zahl der Bestandteile nicht mehr auf den ersten Blick heraus erkennt. So angesehen, besteht allerdings, zwar nicht für alle Individuen und in allen Geistesverfassungen derselben, wohl aber für je ein bestimmtes Individuum in je einer bestimmten Geistesverfassung eine absolute Grenze, bei der die Ansammlung ein Haufe zu sein beginnt oder aufhört. Für einen Bakaïri-Indianer, der schon, wenn er bis drei zählt, seine Finger zuhilfe nehmen mufs, liegt diese Grenze ganz anderswo als bei dem in solchen Beobachtungen geschulten und geübten Experimentator oder gar bei jenen Zahlenkünstlern, die wie Dase einige Dutzend Objecte auf den ersten Blick zu zählen fähig waren.

Im ersten Fall liegt das Täuschende jenes Schlusses eben darin, dafs man durch die Sprache verführt wird, graduelle Verschiedenheiten für absolute zu halten. Auch im zweiten Falle spielt eine verwandte Schwierigkeit mit. Denn die soeben erwähnte Thatsache, dafs dieselbe Ansammlung für *A* ein Haufen, für *B* aber kein Haufen ist, bildet für das ungeschulte, in den Banden der Sprache liegende, hinter jedem Worte ohne weiteres ein gegenständliches Sein suchende Denken eine nahezu unüberwindliche Schwierigkeit. Aber auch davon abgesehen wohnt dem zweiten Fall eine wirkliche und sachliche Schwierigkeit inne. Diese ist fast identisch mit derjenigen, die uns im Hirsekorn-Argument begegnet ist. Man durfte nämlich mit Fug darüber erstaunt sein, dafs eine blofs quantitative Verschiedenheit, von der man erwarten

Digitized by Google

konnte, dafs sie, wie in zahllosen anderen Fällen, nur als ein Mehr oder Minder wahrgenommen werde, an einem bestimmten Punkte der Zu- oder Abnahme in unserem Bewufstsein etwas qualitativ Neues hervorruft. Dort als Folge des Anwachsens der Stärke der Lufterschütterung das Auftreten einer vorher nicht vorhandenen Schallempfindung; hier als Folge des Anwachsens der Zahl der Weizenkörner das Erlöschen der vorher vorhandenen Fähigkeit, sie beim ersten Blick zu zählen. Solche Vorkommnisse lenken unsere Aufmerksamkeit auf eine an und für sich nicht wenig befremdliche, den gangbarsten Analogien widerstreitende und darum in einer frühen Denkphase gar sehr verwirrende Thatsache, auf die Thatsache nämlich, dafs in gewissen, keineswegs vereinzelten Fällen ein gegenständlich blofs quantitativer Wechsel einen qualitativen Wandel der Sinnesempfindung, der Urteilsfähigkeit und, man darf hinzufügen, auch des Gefühlszustandes in seinem Gefolge hat. Kann man doch auch ein Lustgefühl auf demselben Wege in ein Schmerzgefühl verwandeln, indem z. B. ein leises, als angenehm empfundenes Kitzeln durch blofse Steigerung in ein peinlich empfundenes, ja unerträgliches verwandelt oder ein lauwarmes, behagliches Bad durch blofse Erhöhung der Temperatur zu einem qualvollen gemacht wird.

Schliefslich sei auch daran erinnert, dafs das relative und subjective Element, das uns schon in der verschiedenen Unterscheidungsfähigkeit der Individuen (beziehentlich in der diese bedingenden gröfseren oder geringeren Übung, Sammlung, Ungestörtheit) begegnet ist, auch bei unserer Auffassung der Gegensätze selbst, um die es sich hier handelt, bei Grofs und Klein, Reich und Arm u. s. w., eine entscheidende Rolle spielt. Urteilen wir doch je nach den uns eben zu Gebote stehenden Vergleichsobjecten über Reichtum und Armut, Gröfse und Kleinheit u. s. w. in gar verschiedener Weise. Dadurch wird es noch weniger möglich, auf die Frage, an welchem Punkte der Ab- oder Znnahme einem Gegenstande das fragliche Prädicat zukomme, eine unzweideutige Antwort zu erteilen. Die Schwierigkeit verschwindet, sobald man an die Stelle des Positiv den Comparativ setzt; denn reicher oder ärmer, gröfser oder kleiner, weiter oder enger wird ja das betreffende Ding oder Wesen in der That mit jeder Hinzufügung oder Wegnahme auch nur einer der in Frage kommenden Gröfseneinheiten.

Nicht eine metaphysische, aber eine logische Schwierigkeit verkörpert jener Fangschlufs, der unter dem Namen des „Lügners“ viel berufen ist. Er lautet also: „Wenn jemand lügt und zu lügen behauptet, lügt er da, oder spricht er die Wahrheit?“ Es wird der Anschein erzeugt, dafs er beides zugleich thut und eben das galt als logische Unmöglichkeit. Unsere erste Eingebung ist es, zu erwidern: Die Aussage in

Digitized by Google

Betreff der unwahren Aussage ist wahr, jene selbst nichtsdestoweniger unwahr. Oder wenn nicht von einer einzelnen lügenhaften Aussage, sondern vom habituellen Lügen die Rede ist, kann man mit Aristoteles antworten: nichts hindert, dafs er im allgemeinen lüge, in diesem bestimmten Fall aber (mit seiner Behauptung des Lügens nämlich) die Wahrheit spreche. Allein die Schwierigkeit liegt — in dem ersten der angenommenen Fälle wenigstens — ein wenig tiefer. Kann man — so fragen wir uns — eine Aussage lügenhaft nennen, die der Redende selbst als solche bezeichnet? Da gilt es, sich über den Begriff der Lüge klar zu werden. Man mufs ihn gleichsam spalten und in seine Elemente zerlegen. Deren giebt es zwei: die Wahrheitswidrigkeit einer Mitteilung und die jene Mitteilung begleitende Absicht der Irreführung. Jene ist in dem fraglichen Fall vorhanden, diese fehlt. Oder, da im griechischen Worte „falsch reden" das subjective Moment der Absicht minder stark als in unserem „lügen" hervortritt, so mufste man den wahrheitswidrigen Gehalt der Aussage von ihrer Eignung irrezuführen unterscheiden. Die Worte enthalten eine Unwahrheit, aber das sie begleitende Bekenntnis beraubt sie der Fähigkeit, die gewöhnliche Wirkung der Unwahrheit hervorzurufen. Die gemeiniglich verbundenen und in dieser Verbindung die gangbare Bedeutung des Wortes „lügen" ausmachenden Elemente sind diesmal getrennt. In dieser Trennung liegt die Eigentümlichkeit des Falles. Fast könnte man sagen: die fragliche Mitteilung geht als Unwahrheit aus dem Mund des Sprechenden hervor, nicht aber in den Geist des Hörenden ein. So liefs denn jene Frage keine einfache, sondern nur eine von mehrfachen Vorbehalten umgebene Antwort zu. Wenn Chrysipp und desgleichen Theophrast auch über diesen Fangschlufs dicke Bücher schrieben, so ersehen wir daraus, dafs es eine Denkstufe gab, auf welcher sich Unterscheidungen wie die soeben angegebenen nicht ohne Schwierigkeit vornehmen liessen. Man war eben noch nicht von jenem Mifstrauen gegen die Sprache erfüllt, das uns beseelt und in den Worten einen häufig so wenig adäquaten Ausdruck der Thatsachen erkennen läfst. Es herrschte vielmehr der naive Glaube vor, dafs ein Begriffskreis und der Gebrauchskreis des ihm im grofsen und ganzen entsprechenden Wortes einander jedesmal decken müssen. Und doch könnten wir mit eben so gutem Grund erwarten, dafs die politischen Landesgrenzen nicht nur häufig, sondern ausnahmslos mit den natürlichen zusammenfallen.

Von einigermafsen verwandter Art ist jener Fangschlufs, der „Elektra" oder „Der Verhüllte" genannt wird. Wäre Elektra, die Heldin der gleichnamigen Trauerspiele des Sophokles und Euripides, gleichwie der „Grabesspende" des Aeschylos, gefragt worden, ob sie den fern von ihr herangewachsenen Bruder, der jetzt als ein Fremder

vor ihr steht, kennt oder nicht kennt, so liefs sich ihre Antwort in jedem Fall als eine falsche erweisen. Denn verneinte sie die Frage, so konnte man ihr erwidern, sie kenne Orestes, da sie wisse, dafs dieser ihr Bruder ist; im Fall der Bejahung aber konnte man ihr antworten, sie kenne Orestes nicht; denn sie wisse nicht, dafs der neben ihr Stehende eben Orestes ist. Unter dem Kennen des Orestes versteht man einmal das Wissen von dem geschwisterlichen Verhältnis, das sie mit Orestes verbindet, das andere Mal die Identificierung des neben ihr Stehenden mit Orestes. Verwirrend tritt der Umstand hinzu, dafs das eine Teilwissen (die Kenntnis des geschwisterlichen Verhältnisses) und das andere (die Kenntnis der äusseren Erscheinung der Geschwister) in der Regel Hand in Hand gehen. Eine Abart desselben Schlusses bildet der sogenannte „Verhüllte“. Mein Vater steht verhüllt neben mir, und ich mufs auf die Frage, ob ich meinen Vater kenne, eine in jedem Fall anfechtbare Antwort erteilen. Kennen bedeutet hier einmal das Wissen von einem Gegenstande, das andere Mal das Wissen von seiner Anwesenheit. Auch diesmal wird die Wirkung der blofsen Äquivocation dadurch verstärkt, dafs man ja in der That das bekannte in der Regel auch erkennt, was hier durch eine besondere Veranstaltung verhindert wird. Dafs auch dieser uns recht durchsichtig erscheinende Fangschlufs auf die Mit- und Nachwelt einen nicht allzu geringen Eindruck gemacht hat, entnehmen wir unter anderem daraus, dafs noch Epikur in einem erkenntnistheoretischen Abschnitt seines Hauptwerkes „Von der Natur“ gegen den „Sophisten“ eifert, „der den ‚Verhüllten‘ vorgebracht hat.“

Gleichfalls von minderwertiger Art ist jener Schlufs, der unter dem Namen des „Gehörnten“ bekannt ist. „Hast du (die) Hörner verloren?“ „Nein.“ „Also besitzest du sie; denn was man nicht verloren hat, das besitzt man.“ Einigermafsen bestechender lautete derselbe Fangschlufs in der nachfolgenden Fassung: „Hast du aufgehört, deinen Vater zu schlagen?“ Sobald der Gefragte, der sich zunächst gegen die in der Frage enthaltene Zumutung aufs eifrigste verwahrte, dazu gebracht war, lediglich mit Ja oder Nein zu antworten, so war ihm — so meinte man — er mochte nun die Frage bejahen oder verneinen, das Zugeständnis abgerungen, dafs er jenen Act äufserster Impietät begangen habe! Denn „ich habe nicht aufgehört“ wurde einem „ich fahre fort“ gleichgestellt, da dem Gefragten die Erläuterung: „ich habe nur darum nicht aufgehört, weil ich gar nicht damit begonnen hatte“ beizufügen verwehrt war. Auch dieses dialektische Spiel kann nicht als völlig wertlos gelten. Nötigt es uns doch die Einsicht auf, dafs es Fragen giebt, die man nicht schlechtweg mit Ja oder Nein beantworten kann, ohne einen unbeabsichtigten falschen Nebeneindruck zu erzeugen. Nicht sinnlos darf man solche Fragen nennen, wohl aber irreleitend.

Digitized by Google

Man pflegt eben im wirklichen Leben nur solche Fragen zu stellen und zu beantworten, die sich auf irgend eine reale Voraussetzung gründen. Verneint man den Verlust eines Gegenstandes oder das Aufhören einer Thätigkeit, so liegt die stillschweigende Voraussetzung zugrunde, dafs man vordem den Gegenstand besessen oder die Thätigkeit ausgeübt habe. Geradeso kann man in der Frage: „Befindet sich Napoleon im Nebenzimmer?“ und in ihrer an sich vollkommen correcten verneinenden Beantwortung die Annahme ausgesprochen finden, dafs hier von einem in diesem Hause oder doch in dieser Stadt oder mindestens auf Erden Weilenden und nicht von einem längst Verstorbenen die Rede ist. Die Verwechslung der schlechthinigen Verneinung mit einer solchen, die eine teilweise Bejahung in sich schliefst, ist auch heutzutage in philosophischen Erörterungen keineswegs unerhört. Eben die Vernachlässigung dieser Unterscheidung ist es, die, wie wir vielleicht späterhin zu zeigen veranlafst sein werden, das an sich völlig unergiebige sogenannte Axiom „vom ausgeschlossenen Dritten“ mit einem illegitimen Gehalte zu füllen und dadurch zu einer Quelle metaphysischer Willkür-Annahmen zu machen pflegt.

8. Die zuletzt erwähnte Spielart des „Gehörnten“ wird dem Alexinos zugeschrieben, einem der kampflustigsten Megariker, den man scherzweise Elenxinos (vom griechischen élenchos, Widerlegung) nannte, und dessen witzige und bedeutsame Bestreitung einer Lehre des Stoikers Zenon uns weiterhin beschäftigen wird. Älter jedoch als Alexinos ist Stilpon, der Zeitgenosse der Kyniker Krates und Metrokles. Es ist dies neben dem Schulgründer Eukleides der angesehenste aller Megariker, ein Mann, dessen persönlicher Charakter ihm die allgemeinste Verehrung erwarb. Er allein unter seinen Schulgenossen hat auch die Beschäftigung mit ethischen Fragen wieder aufgenommen und die „Affectlosigkeit“ (Apátheia) für das Lebensziel erklärt. Näherte er sich hierin den Kynikern, so unterschied er sich doch von ihnen dadurch, dafs er das bürgerliche so wenig als das Familienleben mied, so dafs er bei den Zeitgenossen „durchaus ein Mann von Welt“ heifsen konnte. Im traurigsten Mifsverhältnis steht unsere Kenntnis seiner Leistungen zu dem Ruhm, den er im Altertum genofs. Von den Fürsten seiner Zeit, vor allem von dem ersten Ptolemäer, ward er hoch geehrt; „ganz Hellas blickte auf ihn;“ „als er nach Athen kam, verliefsen die Handwerker ihre Werkstätten, um ihn zu sehen;“ er ward „wie ein Wundertier“ angestaunt. Wir hingegen besitzen nur ein winziges Sätzchen aus einem seiner neun (äufserer Reize ermangelnden) Gespräche: „Da brauste Metrokles gegen Stilpon auf.“ Auch diese paar Worte sind freilich nicht völlig unergiebig. Wir erfahren aus

Digitized by Google

ihnen, dafs er in seinen Gesprächen (oder doch in einem Teil derselben) persönlich auftrat, wie dies in den platonischen Dialogen niemals geschieht. Diese Art der Gesprächsführung, die auch die aristotelische war, mufs, nebenbei bemerkt, der Kyniker Diogenes gleichfalls geübt haben, da er sonst nicht wohl in seinem „Panther" von dem ihm zu Delphi zuteilgewordenen Göttersprüche hätte handeln können (vgl. S. 127). Noch in einem anderen Punkte erinnert hier Stilpon an Diogenes. Wie dieser einen seiner Dialoge nach einem Mitglied der megarischen Schule „Ichthyas" benannt hat, so hat Stilpon jenes Gespräch nach dem Kyniker Metrokles betitelt. In beiden Fällen galt es ohne Zweifel, sich mit dem Angehörigen einer fremden Schule auseinanderzusetzen. Schwerlich fand jene Auseinandersetzung in feindseligem Tone statt, wie denn das Verhältnis der zwei Schulen trotz gelegentlicher Reibungen und ungeachtet des Spottes, den Krates in seiner parodistischen Philosophenschau auch über Stilpon ausgofs, kein allzu unfreundliches war. Jedenfalls standen sich die beiden zuletzt genannten Männer in ihren Lehren nahe genug, um auf denselben Geist nachhaltig zu wirken. War doch Zenon, der Gründer der Stoa, ein Schüler des Stilpon nicht minder als des Krates. In ihm verschmolzen vollends die beiden Richtungen, die sich bereits vorher einander genähert hatten. Dieser Annäherung war auch der Umstand dienlich, dafs Stilpon von den eleatisch-megarischen Voraussetzungen aus im Bereiche der Erkenntnislehre zu denselben negativen Ergebnissen gelangt ist, die seit Antisthenes in der kynischen Schule in Geltung standen.

Das Problem der Prädication beschäftigte auch ihn aufs ernstlichste, und er gelangte genau so wie Antisthenes dazu, jede Möglichkeit einer solchen zu leugnen. Auch bestritt er gleich Antisthenes das substanzielle Dasein der Gattungsbegriffe, und zwar sicherlich in voller Allgemeinheit und nicht blofs in Rücksicht der Gestalt, welche diese Lehre bei Platon gewonnen hatte. Hier müssen wir die Schwierigkeiten des Problems, wie sie auf jener Denkstufe empfunden wurden, unseren Lesern noch ein wenig einleuchtender machen, als dies im Eingang dieses Abschnittes geschehen ist. Haben wir doch des Falles noch nicht gedacht, in welchem das Prädicat nicht durch ein Adjectiv, sondern durch ein Substantiv ausgedrückt wird. Eben dies ist der Fall, in welchem die Sprache ihre verwirrende Zauberkraft am allerstärksten ausübt. Zwei Sätze wie: „A ist ein Mensch" und „B ist ein Mensch" (wobei übrigens das „ein" unsere Zuthat und dem Griechischen, das keinen unbestimmten Artikel kennt, fremd ist) erzeugten geradezu den Eindruck, als ob dadurch A und B miteinander völlig identificiert und zu einem Wesen verschmolzen seien. Ratlos stand man vor der Doppelfrage: „Wie können — falls

jene beiden Sätze richtig sind — A und B zwei Wesen, und wie kann A sowohl als B noch etwas anderes als blofs Mensch sein?" Wer will es dem Stilpon verdenken, dafs ihn auch die aristotelische Lösung des Problems, vermöge deren das allgemeine Wesen Mensch als „zweite Substanz" dem individuellen Menschen inne wohnen sollte, nicht befriedigt hat. Ihm galt vielmehr jede derartige Prädicierung als gerade so unstatthaft wie Abaelard, der eine Sache von einer Sache zu prädicieren für ungeheuerlich erklärte (»rem de re praedicari monstrum«). Auch meinte er, dafs mit „Mensch-Sein" gar nichts ausgesagt sei. Denn man bezeichne damit diesen Einzelmenschen nicht mehr als jenen; somit weder diesen noch jenen; folglich überhaupt keinen. Desgleichen schien ihm das Individuum Sokrates in zwei Wesen gespalten durch die zwei Aussagen: „Sokrates ist weifs" (d. h. also identisch mit dem Weifsen) und „Sokrates ist musikalisch" (d. h. also identisch mit dem Musikalischen). Es trifft sich glücklich für den Nachruhm der megarischen Schule, dafs eben diese, die äufsersten der aus ihrem Schofs hervorgegangenen Paradoxien durch Stilpon verkündet wurden, den die unbedingte Hochachtung, die ihm das ganze Altertum zollte, vor dem Verdachte schützt, es habe sich für ihn dabei nur um ein müfsiges und mutwilliges Spiel des Witzes gehandelt. Er rang vielmehr mit ernsten Schwierigkeiten, die sein ganzes Zeitalter geradeso wie einen grofsen Teil des Mittelalters beschäftigen — Schwierigkeiten, deren man nur Herr zu werden vermag, wenn man auf die Phänomene selbst zurückgreift und sich von der trügerischen Herrschaft der Sprache vollständig befreit. Den positiven Hintergrund zu Stilpons Verneinungen aber bildete, wenn wir einem nicht übel unterrichteten Gewährsmann glauben dürfen, noch immer die eleatische Doctrin vom All-Einen, so dafs ihm die Ungereimtheiten, die er in der Erfahrungswelt zu erkennen glaubte, wohl als willkommene Bestätigungen jener Lehre gelten mochten.

9. Vielleicht jedoch haben ihm die Vorgänge und Verhältnisse der Erfahrungswelt zwar als unbegreiflich, nicht aber als irreal gegolten. Dies war mindestens der Standpunkt, den sein Zeit- und Schulgenosse Diodoros mit dem Beinamen Kronos augenscheinlich einnahm. Oder was bedeutet es, wenn dieser uns von einer Bewegung zu sagen erlaubt, „sie habe stattgefunden", nicht aber: „sie finde statt?" Doch nichts anderes, als dafs er die Bewegung als Thatsache anerkannt, ihre Denkbarkeit oder Begreiflichkeit aber geleugnet hat. Hierbei sehen wir davon ab, dafs demselben Dialektiker eine der eleatischen Grundlehre widerstreitende Corpuscular-Theorie, die Annahme unteilbarer Körperchen, beigelegt wird, da es mindestens als wahrscheinlich gelten

kann, dafs Diodor solch eine Annahme nur hypothetisch aufgestellt hat, um auch von dieser Voraussetzung aus die Begreiflichkeit der Bewegung zu bestreiten. Seine auf diesen Gegenstand bezüglichen Argumente sind in Wahrheit von den zenonischen wenig verschieden und so glauben wir von ihrer Durchmusterung absehen zu dürfen. Mit einer Ausnahme freilich. Leider ist jedoch diese eine neue Beweisführung nicht eben leicht verständlich und der Bericht unseres einzigen Gewährsmannes nicht von Unklarheiten frei. Die Darlegung beginnt mit der Unterscheidung einer reinen oder durchgängigen und der überwiegenden Bewegung einer Masse, gleichwie mit der Behauptung, dafs diese jener vorangehen müsse. Nun wird von der Voraussetzung ausgegangen, dafs zwei Massenteilchen bewegt, ein drittes unbewegt sei. Daran reiht sich die Annahme, dafs das Beharrungsstreben des dritten, vorerst ruhenden Teilchens von der Bewegung der zwei bewegten überwunden werde. Hierauf wird ein viertes im Ruhezustand befindliches Teilchen durch den Bewegungszustand der drei ersten gleichfalls in Bewegung gesetzt. Diese Bewegung der vier Teilchen entreifst auch das fünfte seiner Ruhe und derselbe Vorgang wiederholt sich in immer gesteigertem Mafse, bis die Gesamtheit der die Masse zusammensetzenden zehntausend Teilchen von der Bewegung ergriffen ist. „Ungereimt“ — so lautet der Schlufs der Beweisführung — „wäre es zu sagen, dafs ein Körper überwiegend (das mufs wohl heifsen: durch die überwiegende Menge seiner Teilchen) bewegt wird, bei dem 9998 Teilchen (anfänglich) sich in Ruhe und nur zwei in Bewegung befinden.“ So scheint denn Diodor den geschilderten Vorgang darum für widersinnig zu halten, weil nicht eine Minderheit von der überwiegenden Mehrheit, sondern die weitaus überwiegende Mehrheit von einer verschwindend kleinen Minderheit beherrscht und überwältigt wird. War dies wirklich seine Meinung, so darf man wohl die mechanischen Vorstellungen, die ihr zugrunde liegen, recht kindliche nennen. Denn der von ihm geschilderte Hergang ist so wenig geeignet, die Möglichkeit der Bewegung überhaupt zu widerlegen, dafs er vielmehr eine ganz sachgemäfse Darstellung ihrer Ausbreitung von einem Punkte aus und ihres allmählichen Anwachsens enthält. Und ganz und gar nichts Ungereimtes liegt in jenem Hergang unter der Voraussetzung, dafs entweder der Impuls, der unmittelbar nur auf zwei oder auch auf ein Massenteilchen einwirkt, an sich stark genug ist, um das Beharrungsvermögen einer ungeheueren Zahl von solchen zu überwinden, oder dafs diese Wirkung nicht so sehr durch die Stärke jenes ersten Anstofses als durch den Mangel an Adhäsion oder Reibungswiderstand im Verein mit dem latenten Bewegungsstreben der ruhenden Massenteilchen geübt wird. Man denke etwa an die Instanz eines Lawinensturzes, bei

Digitized by Google

welchem der erste Anstofs ein verschwindend kleiner und doch völlig ausreichend sein kann, um die Fallbewegung der auf einer schiefen Ebene locker gelagerten Schneemassen auszulösen. Oder sollte die Schwierigkeit, die Diodor hier empfand, mit der Frage zusammenhängen, wie die Übertragung eines Bewegungsimpulses, der sich zunächst nur in der Bewegung einiger Teilchen ausspricht und daher für die Wahrnehmung gewissermafsen darin erschöpft, wie diese Übertragung auf eine grofse Masse überhaupt denkbar sei? Doch angesichts der Unzulänglichkeit des einzigen uns vorliegenden Berichtes erscheint es müfsig, sich hierüber in Vermutungen zu ergehen oder gar in die Behandlung dieses Problems selbst und der Schwierigkeiten einzutreten, die es auf jener Entwicklungsstufe der Wissenschaft umgeben mochten.

Ungleich bedeutender ist das gegen den Begriff der Möglichkeit gerichtete Argument des Diodoros. Hier empfiehlt es sich, das Schlufsergebnis vorwegzunehmen und der Beweisführung, durch die es erreicht ward, erst nachträglich zu gedenken. Cicero schreibt einmal unter scherzhafter Berufung auf jene Lehre seinem Freunde Varro: „Wisse, dafs, wenn du mich besuchen wirst, dein Kommen eine Notwendigkeit ist; andernfalls gehört dein Kommen zu den unmöglichen Dingen.“ Für möglich hat dem Diodor eben nur das Wirkliche gegolten; alles Unwirkliche sollte nicht einmal möglich heifsen dürfen. Dafs über solch eine paradoxe These der heftigste Streit entbrannte, dafs ihr enger Zusammenhang mit all den Fragen, die sich auf Schicksal und Freiheit beziehen, die Leidenschaft der Streitenden bis zur Glühhitze steigerte, ist leicht begreiflich. Doch fällt es uns heute nicht schwer zu erkennen, dafs der Satz in Wahrheit nur ein, allerdings dem Mifsbrauch gar sehr ausgesetzter, Ausdruck für den Glauben an die allwaltende Causalität ist. Wenn ein als möglich bezeichneter Vorgang niemals wirklich wird, so mufs irgend eine der zu seiner Verwirklichung erforderlichen Bedingungen immerdar gefehlt haben; mit anderen Worten, seine Verwirklichung ist nicht möglich gewesen. Wie kommt es aber, dafs wir demungeachtet künftige Wirklichkeit und blofse Möglichkeit fortwährend voneinander sondern und von der letzteren so häufig ohne Rücksicht auf die erstere handeln? Zuvörderst ist es freilich unsere Unwissenheit, der beschränkte Einblick in die Zukunft, der diese Sonderung verschuldet. Doch darf dieser Gesichtspunkt an dieser Stelle vernachlässigt werden. Er hat in den Erörterungen der Alten über die vorliegende Streitfrage keine Rolle gespielt; vielmehr wurde das Für und Wider unter der Voraussetzung verhandelt, dafs unser Wissen vom Künftigen ein unbeschränktes sei. Selbst unter dieser Voraussetzung hat der scharfsinnige Stoiker Chrysipp den Satz Diodors bestritten. Der Siegelring hier an meinem Finger — so rief er aus —

Digitized by Google

mag in alle Ewigkeit unzerbrochen bleiben, er ist darum nicht weniger zerbrechlich. Die dereinstige Wirklichkeit und die blofse Möglichkeit seiner Zertrümmerung sind zwei verschiedene Dinge. Hierbei hatte Chrysipp ohne Zweifel vollständig recht; und wir alle sind in unserem Recht, wenn wir von Möglichkeiten, Fähigkeiten, Kräften, Vermögen, ohne Rücksicht auf ihre Verwirklichung, ihre Ausübung, ihre factische Bethätigung sprechen und handeln. Allein auch der Satz des Diodoros ist vollkommen richtig. Den Widerspruch zwischen diesen zwei Behauptungen löst eine wahrlich nicht eben fernliegende Unterscheidung. Wirklichkeit und Möglichkeit fallen zusammen, sobald wir das Weltganze, die Totalität alles Geschehens oder auch nur die Gesamtheit der an einem einzelnen Geschehnis oder seinem Unterbleiben beteiligten Factoren ins Auge fassen. Wenn Chrysipps Ring in alle Ewigkeit unzerbrochen bleibt, so hat es allezeit an einer der zu seiner Zertrümmerung erforderlichen Bedingungen gefehlt; diese war demgemäfs in Wahrheit unmöglich. Ganz anders, wenn wir unseren Gesichtskreis einschränken und nur von einem Teil der zum Eintritt eines Vorganges erforderten Bedingungen handeln. Steht es doch nicht anders mit der, fast möchten wir sagen, complementären Frage: Giebt es einen Zufall oder nicht? Wir alle verneinen diese Frage, insofern wir unter Zufall die Leugnung der ausnahmslos wirkenden Ursächlichkeit verstehen. Trotzdem machen wir täglich und stündlich von jenem Begriffe Gebrauch, und wieder mit vollstem Rechte, sobald wir unseren Blick nicht auf den Inbegriff oder einen vielumfassenden Kreis von Geschehnissen, sondern auf einen eng umgrenzten Bezirk von solchen richten.

Wir nennen es Zufall, wenn eine Traumverkündung in Erfüllung geht. Damit wollen wir nicht bestreiten, dafs der Traum gleichwie seine Erfüllung ursächlich bedingt ist, sondern nur, dafs die beiden Ursachenketten unter sich verknüpft und wir somit berechtigt sind, aus der Wiederkehr des Traumes auf die Wiederkehr seiner Erfüllung zu schliefsen. Ein Fruchtgarten prangt im üppigsten Blütenschmuck; eine Maienfrostnacht vernichtet den verheifsenen Erntesegen. Hier reden wir von einem unglücklichen Zufall, ohne irgendwie andeuten zu wollen, dafs der verderbliche Spätfrost anders als mit ursächlicher Notwendigkeit erfolgt ist und das zerstört hat, was die bis dahin wirksamen Factoren zu erzeugen sich fähig erwiesen haben. Die beherzte That, die einem vom Wasser- oder Feuertode Bedrohten Rettung bringt, ist in Rücksicht des Gefährdeten ein glücklicher Zufall, wenn sie auch aus dem Charakter und den Lebensgewohnheiten des Retters mit innerer Notwendigkeit hervorwachsen mag. So sprechen wir überhaupt vom Zufall überall dort, wo in einen Ursachenkreis, der gewisse Wirkungen

Digitized by Google

hervorzubrigen an sich geeignet ist, ein anderer ihm fremder Ursachenkreis einschneidet, der das Wirken jener Ursachen durchkreuzt und ihren Erfolg vereitelt. Was nun den Beweisgang des Diodoros anbelangt, so war er ungefähr der folgende: Alles Vergangene ist mit Notwendigkeit so, wie es ist; sein Anderssein gehört in das Bereich des Unmöglichen; aus dem Unmöglichen kann aber nicht das Mögliche folgen oder hervorgehen; darum kann auch das Gegenwärtige und Zukünftige nicht anders sein als es ist oder sein wird; der Begriff der blossen Möglichkeit kommt in Wegfall. Die Mängel dieses Beweises liegen für uns klar zutage. Dennoch haben wir nicht den mindesten Grund zu der Annahme, dafs der Urheber der Argumentation sie als eine trügerische erkannt hat. Denn warum sollte er scharfsichtiger gewesen sein, als das halbe Dutzend von Dialektikern, die seine These nach ihm und, wie es scheint, mit durchgängig erfolgloser Anstrengung behandelt haben. Unsere Kritik aber hat etwa also zu lauten. Wenn unter Notwendigkeit in den Prämissen ursächliche Notwendigkeit verstanden wird, so ist damit von vornherein das vorausgesetzt, was das Argument erst nachträglich erhärten soll. Das nennen die Logiker einen Cirkelschlufs (petitio principii). Und zwar ist dies die günstigste Auffassung des Argumentes, das dann zwar völlig entbehrlich, aber trotzdem recht harmlos ist; sucht es doch nur auf einem Umweg das zu beweisen, was für jeden, der an das Walten unbedingter Ursächlichkeit glaubt, eines Beweises nicht bedürftig ist. Anders steht es, wenn wir — und das war wahrscheinlich die Meinung Diodors — unter jener Notwendigkeit die Unabänderlichkeit verstehen, die nicht jedem Geschehen als solchem, sondern nur dem vergangenen als vergangenem eignet. Dann gehört das Argument zu jener grofsen Classe von Fehlschlüssen, die aus dem aprioristischen Vorurteil entspringen, dafs die Wirkung der Ursache gleichen müsse, — eine Norm, die in Wahrheit nur für einen begrenzten, wenn auch überaus wichtigen Kreis des Naturgeschehens (Erhaltung der Energie, Erhaltung des Stoffes) reale Geltung besitzt. Die Untriftigkeit des so verstandenen Schlusses springt in die Augen. Liefse sich doch in genau gleicher Art beweisen, dafs die Vergangenheit weder die Gegenwart noch die Zukunft erzeugen kann. Denn wie sollte — so könnte man fragen — aus dem Vergangenen sein Gegenteil, Nicht-Vergangenes, das heisft eben Gegenwärtiges oder Künftiges folgen oder hervorgehen?

Noch sind wir mit jenem vielberufenen Satze nicht zu Ende. Denn es erübrigt die Frage, welches Motiv wohl Diodor zu seiner Aufstellung vermocht haben mag — eine Frage, die diesmal wenigstens eine ziemlich sichere Antwort zu gestatten scheint. Die Megariker haben Aristoteles und dieser wieder jene schon von den Tagen des

Eubulides angefangen mit heftiger Bitterkeit bekriegt. Insbesondere kennen wir ihre Bestreitung des Gebrauches, den Aristoteles von dem Begriff der Möglichkeit gemacht hat. Es empfiehlt sich, von dieser Fehde erst im Zusammenhang mit der aristotelischen Philosophie selbst zu handeln. Nur soviel sei vorläufig darüber bemerkt, dafs Aristoteles das potentielle Sein neben das wirkliche Sein wie eine nahezu gleichartige Kategorie gestellt und sie nicht als einen blofsen Denk- oder Sprachbehelf, sondern als einen realen Erklärungsgrund verwendet hat, in ähnlicher Weise, wie noch heutzutage viele Physiker ihre „Kräfte" oder ältere Psychologenschulen die „Seelenvermögen" gebrauchen. Dem gegenüber haben die Megariker kraft desselben Antriebes, der sie ebenso wie Antisthenes zur Bekämpfung verdinglichter Abstractionen überhaupt geführt hat, auch diese aristotelische Conception angefochten und nachzuweisen versucht, dafs der Begriff der Möglichkeit keine selbständige Bedeutung besitzt, sondern nur ein Ausdruck für unsere Erwartung künftiger Wirklichkeit ist. Dieser Controverse, aus der Aristoteles nach dem Urteil eines der genauesten Kenner seiner Lehren, Hermann Bonitz, keineswegs als Sieger hervorging, scheint auch dieses Argument des Diodoros zu entstammen. — Auch in den Grillen des bedeutenden Mannes lag übrigens Sinn und Verstand. Wenn er zweien seiner fünf Töchter, die er insgesamt zu Dialektikerinnen heranbildete, unerhörte, darunter einen wie es scheint ausschliefslich männlichen Namen gab, wenn er seinen Sclaven sogar Partikeln (wie Zwar und Aber) als Eigennamen verlieh, so sollten das augenscheinlich drastische Belege für die souveräne Freiheit sein, mit der der Mensch sich als Herrn, nicht als Diener der Sprache zu geberden habe. Dazu gehört seine Erklärung, dafs ein Wort jedesmal nur das zu bedeuten habe, was der Sprechende es bedeuten lassen wolle. Er zeigt sich hier augenscheinlich als ein entschiedener Vorkämpfer der „Satzungstheorie" der Sprache (vergl. I 317 ff.), der auf ihr fufsend die ergiebigste Quelle aller dialektischen und metaphysischen Irrungen zu verstopfen bemüht ist.

10. Wir haben Diodoros dem Herkommen gemäfs unter die Megariker gerechnet. In Wahrheit stand jedoch seine Wiege zu Iasos im fernen Karien, und nur als mittelbarer Jünger des Eubulides, der selbst aus Milet nach Megara gelangt war, hängt er mit jener Schule zusammen. Ob er seine Lehrthätigkeit, aus der zuletzt noch der Gründer der Stoa, Zenon, Nutzen zog, zu Athen oder zu Megara geübt hat, ist uns unbekannt. Die Philosophie-Geschichte verfährt mitunter wie die Himmelskunde, die zum Behuf bequemerer Orientierung gar weit voneinander entfernte Gestirne nicht ohne einige Gewaltsamkeit zu einem Sternbild vereinigt. Der Same, den Sokrates ausgestreut hatte,

Digitized by Google

war eben allgemach in vielen Teilen Griechenlands aufgegangen, darunter auch in Landschaften, die bis dahin von der speculativen Bewegung unberührt geblieben waren; und an mehr als einem Ort hat sich die sokratische mit der zenonischen Dialektik verschwistert. Dazu trat der mächtige Einflufs der kynischen Richtung, so dafs die Sonderung nach Schulen und Secten innerhalb dieser Kreise nicht von aller Künstlichkeit frei ist. Stilpon z. B. war von einem korinthischen Dialektiker namens Thrasymachos, der seinerseits ein Enkelschüler des Eukleides war, herangebildet worden; doch hatte er auch zu den Jüngern des Kynikers Diogenes gezählt. Megara war seine Heimat und die Stätte seiner Wirksamkeit; aber man darf nicht vergessen, dafs er nicht blofs ein Schüler von Megarikern gewesen ist. Und Alexinos war aus Elis gebürtig und hat ebendort auch sein Leben beschlossen. Während andere Dialektiker wie Kleinomachos aus Korinth den Megarikern nur äufserlich ferne stehen, verknüpft ein enges Band mit der megarischen auch die elisch-eretrische Schule. Hier tritt uns die Gestalt des Phädon entgegen, ein Name, der allen Bewunderern platonischer Kunst so theuer ist. Er war ein Mann von edler Abkunft und von grofser persönlicher Schönheit, dessen romantisches Schicksal ihn weit denkwürdiger gemacht hat als seine geistige Bedeutung. Durch Kriegsgefangenschaft seiner Heimat Elis entrissen, war er als Sclave zu Athen auf eine Stufe der Entwürdigung herabgesunken, von der Jünglinge in der modernen Welt verschont zu bleiben pflegen. Durch Sokrates und seine Freunde aus der Knechtschaft erlöst, ward er ein Lieblingsjünger des athenischen Weisen und hat nach dessen Tode als Lehrer und Schriftsteller in seiner Heimatstadt gewirkt. Von seinen Gesprächen besitzen wir nur die kümmerlichsten Reste, ein paar Worte und Sätzchen, die uns so gut wie gar nichts lehren. Seines Dialoges „Zopyros" ist schon einmal gedacht worden (vergl. S. 38). Ein anderes seiner Gespräche hiefs „Simon" und war nach einem Schuster betitelt, in dessen Laden Sokrates wirklich oder angeblich verkehrt hat. Aus den dürftigen Nachrichten, die wir über den Inhalt dieses Gespräches besitzen, hat man nicht ohne alle Wahrscheinlichkeit den Schlufs gezogen, dafs darin die sokratische Moral in ihrer Anwendung auf schlichte bürgerliche Verhältnisse und im Gegensatz zu dem geschildert ward, was Phaedon für einseitige Überspannung oder für Entartung gehalten hat.

An diesen elischen Zweig hat das Altertum in einigermafsen äufserlicher Weise den eretrischen geknüpft, weil der Hauptvertreter desselben, Menedemos von Eretria auf Euboea, aufser anderen Sokratikern, insbesondere dem grofsen Stilpon in Megara, auch Phaedons obscure Schulnachfolger zu seinen Lehrern gezählt hat.

Digitized by Google

Noch greller als bei Stilpon ist das Mifsverhältnis zwischen dem Ruhm dieses seines Schülers und unserer Kenntnis dessen, was diesen Ruhm begründet hat. Diesen Gegensatz verschärft noch der folgende Umstand. Einer seiner euboeischen Landsleute war Antigonos von Karystos, dessen Hand abwechselnd den Meifsel des Bildhauers und den Griffel des Geschichtschreibers geführt hat. Er schrieb Biographien zeitgenössischer Philosophen im Memoirenstil und mit jener Vorliebe für genrehaftes Detail, die einen Charakterzug des hellenistischen Zeitalters, seiner litterarischen nicht weniger als seiner künstlerischen Erzeugnisse gebildet hat. Durch ihn, der ohne Zweifel mit Menedemos persönlich verkehrt und wahrscheinlich zu dessen Jüngern gehört hat, sind wir über die Persönlichkeit und die Lebensumstände des eretrischen Philosophen aufs genaueste unterrichtet. Dieser stammte aus einer adeligen Familie, doch war sein Vater ein wenig bemittelter Baumeister. Er war von mittlerer Statur, von kräftigem, sehnigem Körperbau und von sonngebräunter Hautfarbe. Alle Pedanterie war ihm verhafst, wie er denn auch als Schulvorstand eine gewisse Nonchalance bekundete. Jeder seiner zahlreichen Schüler safs oder stand, wie es ihm beliebte; die Stühle waren nicht wie anderswo im Kreise geordnet. Zwischen ihm und seinem Jugendfreunde Asklepiades bestand vollkommene Lebensgemeinschaft, woran auch die Ehe, die Menedem mit einer Wittwe, sein Freund mit deren Tochter einging, nichts geändert hat. Er war ein Freund der Poesie. Zu seinen Lieblingsdichtern gehörten Homer und Aeschylos, im Satyrdrama erkannte er seinem Landsmann Achaeos den ersten Preis zu. Von zeitgenössischen Poeten standen ihm der Lehrdichter Aratos (der gleich ihm mit dem makedonischen König Antigonos Gonatas vertraut war) und Lykophron aus dem euböischen Chalkis nahe. Von diesem besitzen wir eine Schilderung jener Symposien, die der ungemein gastfreie Philosoph zu veranstalten liebte. Die Teilnehmer, zu denen auch die zum Nachtisch erscheinenden Jünger zählten, erlabten sich bei mäfsigem Wein- und Speisengenufs an geistdurchwürzten Gesprächen, bis der Hahnenruf sie zum Aufbruch mahnte. Er besafs grofsen Scharfsinn und schlagfertigen Witz; in seiner Gemütsart war Strenge mit Sanftmut gepaart. Die erstere bewies er dem Sohne seines Lebensfreundes gegenüber, den er von der Schule ausschlofs und keines Grufses würdigte, bis er ihn von, wir wissen nicht mehr welchen Verirrungen auf den rechten Weg zurückgeführt hatte. Auch wissenschaftlichen Gegnern gegenüber bewährte er seine persönliche Liebenswürdigkeit, wie er denn der Gemahlin des mit ihm verfeindeten Alexinos auf einer Wallfahrt nach Delphi eine Wache beigab, um sie vor Wegelagerern zu schützen. Der Professor war nämlich, modern gesprochen, zum

Präsidenten des kleinen Freistaates geworden. Auch als Staatslenker hat er sich durch Umsicht und Thatkraft aufs beste bewährt. In einer Zeit, da die griechischen Staaten und darunter auch Athen den Diadochen gegenüber einander in Selbsterniedrigung überboten, wird ihm ein von würdeloser Schmeichelei und herausforderndem Trotze gleich weit entferntes Verhalten nachgerühmt. Noch besitzen wir den zu diesem Urteil wohl stimmenden Eingang eines von ihm verfafsten Glückwunschschreibens, das die Eretrier an Antigonos Gonatas nach seinem bei Lysimacheia über die Kelten errungenen Siege (278 v. Chr. G.) gerichtet haben. Bald darauf ward er auf Betreiben politischer Gegner verbannt und starb 74 Jahre alt am Hofe jenes Fürsten in Makedonien.

Unter seinen philosophischen Zeitgenossen hat er Stilpon vor allem um seiner vornehmen Denkart willen hoch geehrt. In seiner Lehre, die nur durch mündliche Überlieferung fortgepflanzt ward, steht er Sokrates nahe. Die Einheit der Tugend und ihre Wesensgleichheit mit der Einsicht hat er nachdrücklich betont. In religiösen Dingen war er gleich Stilpon freigesinnt, aber dem Treiben der Religionsspötter, die ihm „eine Todte nochmals todtzuschlagen" schienen, wenig hold. Von seinen logischen Neuerungen können wir ebenso wie von den ihnen verwandten Sätzen des Diodoros erst an einer späteren Stelle handeln. Mit diesem und mit Stilpon verbindet ihn auch das, was wir ein Erstarken des Wirklichkeitssinnes nennen möchten und worauf die gewaltigen Fortschritte der Naturwissenschaft gewifs nicht ohne erheblichen Einflufs waren. Zählten doch zu den Zeitgenossen unserer Philosophen Forscher wie Herophilos, der Begründer der empirischen ärztlichen Schule, Eukleides, einer der Meister der Geometrie und der Optik, und Aristarch von Samos, der Kopernikus des Altertums (vgl. I 99). Wie in den vierziger und fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts das mächtig entwickelte naturwissenschaftliche Denken die aprioristischen Systeme eines Schelling und Hegel nahezu ohne Kampf verdrängt hat, so hat sich Ähnliches, wenn wir nicht irren, im ersten Viertel des dritten vorchristlichen Jahrhunderts begeben. Diese Analogie wird im Laufe unserer Darstellung immer deutlicher hervortreten. Hier blicken wir nur auf einen kleinen Teil jenes grofsen Gemäldes. Das von dem gesunden Sinn und dem handfesten Verstand der Kyniker eingeleitete Streben nach der Beseitigung verdinglichter Abstractionen ward mehr und mehr von Erfolg gekrönt. Bei Diodor und Stilpon kann der genauer Aufmerkende dieselben Tendenzen gewahren. Von den „Eretriern" aber, unter denen vorzugsweise Menedem zu verstehen ist, wird uns ausdrücklich berichtet, dafs sie „das substanzielle Dasein allgemeiner Eigenschaften leugneten und ihren Bestand nur in den concreten Einzeldingen anerkannten". Was

jedoch bei der Betrachtung dieser Männer vor allem anzieht und erfreut, das ist die Ruhepause in dem erbitterten Kriege zwischen Philosophie und wirklichem Leben, den ihr mit der nationalen Sitte versöhntes, nicht ins Ungemessene strebendes, gedeihliches Wirken bezeichnet. Menedemos in Eretria — der von seinen Gegnern mit Unrecht Kyniker gescholtene, in Wahrheit von warmherziger Heimatsliebe erfüllte Philosoph an der Spitze seines kleinen Gemeinwesens — gern ruht der Blick des Geschichtschreibers auf diesem Bilde, wie auf einem sonnbeglänzten, friedsamen Eiland inmitten der wogenden See.

Neuntes Capitel.

Die Kyrenaiker.

Das Licht, das Sokrates entzündet hatte, ergofs seine Strahlen nicht nur über Euboea oder Elis. Sie sind bis in die fernsten Gemarkungen der hellenischen Welt gedrungen. Eben an solch einem Grenzpunkt, an der Küste von Afrika, ist eine Zweigschule der Sokratik erwachsen, die einige Menschenalter hindurch geblüht hat und schliesslich nur erloschen ist, um in der Schule Epikurs wieder zu erstehen und sich in dieser neuen Gestalt jahrhundertelang mit der Stoa in die Beherrschung der Geister und der Gemüter zu teilen.

Im heutigen, jüngst von Tripolis abgetrennten Vilajet Barka, im Osten der grofsen Syrte, hatten sich frühzeitig Griechen angesiedelt und allgemach fünf Städte gegründet, unter denen Kyrene die älteste und angesehenste war. Das Altertum und die Neuzeit sind darin einig, die herrliche Lage dieser Stadt, den Reichtum der sie umgebenden Landschaft zu preisen. Durch eine Gebirgskette im Süden gegen den Wüstensand und die Wüstenhitze geschützt, auf einem Absatz des treppenförmig zum Meere hinabsinkenden Hochlandes (600 Meter über dem Seespiegel) gelegen, mit einem wundervollen, durch seine Gleichmäfsigkeit an das californische Küstenland erinnernden Klima begnadet, erbaut auf dem „schimmernden Busen“ (um Pindars malerisches Wort zu gebrauchen) zweier Bergkuppen, rings um eine Quelle, die dem Kalkfelsen mit mächtigem Ergufs entströmt, bot Kyrene und bietet es noch heute dem das Trümmerfeld besuchenden Reisenden „das bezauberndste Landschaftsbild“ dar, welches „seinem Auge je geboten werden kann“ (Heinrich Barth). Über die grünen Hügel, über die tiefeinschneidenden Schluchten, die mit Ginster und

Myrten, mit Lorbeer- und Oleanderbäumen bewachsen sind, gleitet das Auge hinab auf die blaue See, über welche dereinst die Ansiedler von der Insel Thera, desgleichen aus dem Peloponnes und von den Kykladen, an diese königliche, wie zur Beherrschung des umliegenden Landes und der sie bevölkernden Berberstämme geschaffene Stätte gelangt waren. Die Wasser- und die Strafsenbaukunst der Griechen hatte hier Grofses geleistet. Die natürlichen Terrainabsätze waren durch die Anlage von Gallerien, von Felseinschnitten und Stützbauten in Kunststrafsen verwandelt, die sich in Schlangenlinien vom Meeresufer bis zur Höhe hinaufzogen. Die steilen Felswände zur Seite der Strafse zeigen dem Reisenden die mit reichem architektonischen und Farbenschmuck versehenen Eingänge zu zahllosen Grabkammern — eine Totenstadt, die in der Welt nicht ihresgleichen hat. Jede Wasserader ward aufgefangen, ehe sie im Kalkboden versickerte, und in unzähligen Kanälen dem Feld- und Gartenbau dienstbar gemacht. An den Berghängen weideten Schafherden, deren Wolle aufs höchste geschätzt ward; auf den grasreichen Triften tummelten sich Rosse, die bei den Festspielen des Mutterlandes im Wettlauf zu siegen pflegten.

Das geistige Leben der fernen Pflanzstadt zeigt freilich geraume Zeit hindurch einen langsamen Pulsschlag. Unablässige Kämpfe mit den nur teilweise der griechischen Gesittung gewonnenen Eingeborenen, gewaltige Kriege mit dem benachbarten Grofsstaat Ägypten zehrten an der Volkskraft. Zu wiederholten Malen mufsten die Lücken der Bevölkerung durch nachwandernde Ansiedler ergänzt werden. Ruhepausen zwischen den äufseren Kriegen füllten Verfassungsfehden aus, in denen sich das nur zeitweilig eingeschränkte Königtum schliefslich so lange wie kaum irgendwo sonst (bis um die Mitte des fünften Jahrhunderts) behauptet hat. Nur die Insel Cypern bildet hierin wie durch ihre periphere Lage und blofs halbgriechische Bevölkerung ein Gegenstück zu Barka und Kyrene. Wie die früheste Verfassungsform so ist auch die älteste Gestalt der Dichtung hier später als anderwärts erloschen. Die Telegonie, der jüngste Bestandteil des sogenannten epischen Kyklos, wurde von Eugammon in Kyrene zu einer Zeit gedichtet (kurz vor der Mitte des sechsten Jahrhunderts), da in Ionien und im Mutterlande das Heldengedicht bereits verklungen und den subjectiven Formen der Poesie gewichen war. Einen bemerkenswerten Beitrag zu den wissenschaftlichen und dichterischen Leistungen Griechenlands hat die Kyrenaika erst dann geliefert, als sie mit Ägypten vereinigt war und unter dem Scepter der Ptolemaeer volle Befriedung gefunden hatte. Dieser Epoche gehören einige der berühmtesten ihrer Söhne an, der feinsinnige und gelehrte höfische Dichter Kallimachos, der Universalgelehrte Eratosthenes, der ge-

waltige kritische Denker Karneades. Nur das Samenkorn der Sokratik war schon vordem auch in das Erdreich des libyschen Hellas gesenkt worden und hatte dort reiche eigenartige Früchte getragen.

2. Der Sendbote der neuen Lehre war Aristippos. Dieser Sohn Kyrenes soll bei einem Besuch der olympischen Festversammlung mit einem Jünger des Sokrates zusammengetroffen und durch dessen Schilderung vermocht worden sein, sich nach Athen zu begeben und dem sokratischen Kreise anzuschliefsen. Von seinem weiteren Lebensgange wissen wir wenig mehr, als dafs er Unterricht gegen Bezahlung erteilte (weshalb ihn denn auch Aristoteles einen Sophisten nennt), und dafs er ebenso wie Platon und Aeschines eine zeitlang am syrakusanischen Fürstenhofe geweilt hat. Über seinem schriftstellerischen Wirken schwebt ein kaum aufzuhellendes Dunkel. Dafs ihm manche Schriften irrtümlich beigelegt, andere sogar in tendenziöser Weise untergeschoben wurden, scheint zweifellos. Da jedoch ein so urteilsfähiger und wohlunterrichteter jüngerer Zeitgenosse wie Aristoteles nicht nur einzelne Lehrmeinungen Aristipps, sondern auch ihre Begründung kennt, so können diese doch kaum einer schriftlichen Fixierung entbehrt haben. Auch hätte ein anderer Zeitgenosse, der Geschichtschreiber Theopomp, den freilich gewifs grundlosen Vorwurf des an Aristipp begangenen Plagiats gegen Platon nicht erheben können, wenn es philosophische Schriften des Kyrenaïkers überhaupt nicht gegeben hätte. Erhalten ist uns jedoch kaum eine Zeile derselben, auch kein Bruchstück der ihm zugeschriebenen Geschichte Libyens. Auch zwei ‚Aristipp‘ betitelte Dialoge, in denen sich der Megariker Stilpon und Platons Neffe Speusippos mit diesem auseinander setzten, sind verloren. Nicht unbekannt ist uns jedoch seine Persönlichkeit, von der das Altertum ein scharf umrissenes Bild bewahrt hat. Aristipp war ein Virtuose der Lebenskunst und der Kunst der Menschenbehandlung. Berührt er sich mit den Kynikern in dem Bestreben, jeder Schicksalslage gewachsen zu sein, so glaubt er doch weniger als diese in der Entsagung und in der Flucht aus den Schwierigkeiten und Gefahren des Lebens sein Heil suchen zu müssen. Ein Pferd oder ein Schiff beherrscht nicht — so soll er gesagt haben — wer sich ihrer nicht bedient, sondern wer sie mit Sicherheit zu lenken versteht. So wollte er es auch mit dem Genufs gehalten wissen. Sein bekanntes Wort: „Ich besitze, ich werde nicht besessen“ reicht weit über den Anlafs hinaus, dem es entstammt sein soll, seine angebliche oder wirkliche Beziehung zu der gefeierten Hetäre Laïs. „Meister der Dinge zu sein, nicht von den Dingen gemeistert,“ mit diesem Verse bezeichnet Horaz das Lebensideal Aristipps. Gleich gut kleidete

ihn — so etwa lautet ein anderer Ausspruch desselben römischen Dichters — „jegliche Farbe, jeglicher Stand und jegliche Lage." Seinen Gleichmut preist fast unwillkürlich Aristoteles, der von ihm erzählt, er habe auf eine einigermafsen hochfahrende Äufserung Platons kühl und knapp geantwortet: „Wie anders unser Freund" (Sokrates). Seinem Gemüt eignete ein Zug sonniger Heiterkeit, der ihn weder um Künftiges ängstlich sorgen, noch um Vergangenes sich heftig grämen liefs. Der fast beispiellose Verein von Genufsfähigkeit und Bedürfnislosigkeit, seine Milde und Gelassenheit jeder Herausforderung gegenüber, hat auf seine Zeitgenossen den tiefsten Eindruck hervorgebracht. Es hat seiner friedseligen, allem Streit und darum auch der Teilnahme am öffentlichen Leben abholden Natur ein Element von Tapferkeit nicht gefehlt, das sich in der Verachtung des Reichtums und in der Gleichgültigkeit gegen Leiden mehr passiv als activ äufserte. Selbst Cicero stellt Aristipp dem Sokrates an die Seite und spricht von den „grofsen und göttlichen Vorzügen", durch welche beide Männer jeden Verstofs, den sie in Wort und That gegen Brauch und Herkommen begangen haben mögen, wettgemacht haben. Noch das achtzehnte Jahrhundert stand solch einem Charaktertypus grofsenteils sympathisch gegenüber. Montesquieu beleuchtet ohne es zu wollen jene Selbstschilderung Aristipps, indem er von sich sagt: „Meine Maschine ist so glücklich zusammengesetzt, dafs ich von allen Gegenständen lebhaft genug ergriffen werde, um sie zu geniefsen, nicht lebhaft genug, um darunter zu leiden." Und die in den Salons der Weltdamen heimischen Abbés hatten keinen Grund, den Flaus ungewaschener Kyniker der modischen Tracht des parfümierten Philosophen vorzuziehen. Der Gegenwart ist jedoch jener Typus einigermafsen fremd geworden. Den Kindern des neunzehnten Jahrhunderts gelten von starker, wenngleich einseitiger Leidenschaft erfüllte Naturen mehr als die rechnende Klugheit und die vielseitige Schulung eines Lebenskünstlers. Doch sollte zum mindesten nicht verkannt werden, dafs die kühle Klarheit dieses Kopfes ihn ausnehmend dazu befähigt hat, die Thatsachen der Menschennatur mit leidenschaftloser Unbefangenheit zu prüfen und zu würdigen. Die „Feinen" und die „Feineren", so heifsen bei Platon Philosophen, unter denen man Aristipp und seinen Anhang zu verstehen allen Grund hat. Und Subtilität in der Unterscheidung, Schärfe in der Zergliederung und Strenge in der Ableitung von Folgerungen ist es vor allem, was die Schule von Kyrene in Wahrheit ausgezeichnet hat.

Der Kreis des wissenschaftlichen Interesses war für Aristipp nahezu ebenso eng umhegt, wie für seinen Meister Sokrates. Die Naturforschung lag ihm nicht minder fern als diesem, und gegen die

Mathematik soll er sogar den nicht eben weitsichtigen Vorwurf erhoben haben, sie stehe tiefer als selbst die Künste des Handwerks, da bei diesen, nicht aber bei jener „das Bessere und das Schlechtere“, das heifst Rücksichten der Nützlichkeit oder des menschlichen Wohlseins eine Rolle spielen. Bildet somit die Ethik oder die Lehre vom menschlichen Wohlverhalten den Hauptgegenstand seines Interesses, und stimmt er hierin mit Sokrates vollständig überein, so zeigt er sich hierbei auch von verwandten Antrieben geleitet. Das Streben nach Klarheit und Bestimmtheit in der Behandlung ethischer Fragen hat er, wenn man so sagen darf, von Sokrates ererbt. Allein er bethätigt es in grundverschiedener Weise. Hier — in der Frage der Methode — berührt er sich eng mit Antisthenes. Bei beiden tritt die Dialektik und das Definitionsbemühen gar sehr in den Hintergrund. Die sichere Basis, die sie suchen, fanden sie nicht mehr in Begriffen, sondern in Thatsachen. Dabei vermeidet es Aristipp, mit einer blos fictiven Empirie, wie es die antisthenischen Vorstellungen von der Urzeit sind, zu rechnen. Bei ihm begegnen wir zum erstenmal dem Bestreben, auf Grundthatsachen der Menschennatur, auf Urphänomene (um den Goetheschen Ausdruck zu gebrauchen) derselben zurückzugehen. Die Eudämonie ist auch für ihn wie für seinen Lehrer Ziel- und Ausgangspunkt. Aber um das wahre Wesen derselben zu ergründen, schlägt er nicht den Weg der Begriffsbestimmung, sondern jenen der Thatsachenermittlung ein. Als das Element der Eudämonie (ein Begriff, der zwischen Glückseligkeit und höchstem Gute einigermafsen schillert) erkennt er die Lustempfindung. Nach dieser streben Kinder sowohl als Tiere mit instinctivem Drang, und mit ebendemselben entfliehen sie der Unlust. Dies ist das Urphänomen, die zugleich unbestreitbare und fundamentale Thatsache, die jedem Versuche, Verhaltungsregeln für das menschliche Leben festzustellen, zu Grunde zu legen sei. Um den Gedankengängen Aristipps und seiner Schule zu folgen, ist es unerläfslich, mit der Denkweise moderner Hedoniker innig vertraut zu sein. Nur auf diesem Wege können uns die kümmerlichen Excerpte, die vom Moralsystem der Kyrenaïker fast allein Kunde geben, verständlich werden, nur so kann die tote Lehre wieder wie eine lebendige zu uns sprechen. Soll das Luststreben eine unanfechtbare Grundlage für die Aufstellung menschlicher Lebensregeln abgeben, so thut eine strenge Sonderung not, die Aristipp ganz so eifrig und folgerichtig wie Jeremias Bentham (1748—1832) vollzogen hat. Die Lust als solche mufs immer und überall als ein Gut anerkannt und die selbstverständlich gar oft auftretende Notwendigkeit, die Lust zu meiden, jedesmal mit triftigen Argumenten begründet werden. Dies geschieht dadurch, dafs die Lustempfindung von den sie erzeugenden,

sie begleitenden oder ihr entspringenden Thatsachen streng geschieden und jeder derartigen Verwirrung mit äufserster Sorgfalt gesteuert wird. Auf die Gefahr hin, die schlimmsten Mifsverständnisse hervorzurufen, hat Aristipp ganz so wie Bentham unverbrüchlich daran festgehalten, dafs die Lust als solche allemal ein Gut sei, wie immer es auch mit ihren Ursachen oder mit ihren Folgen stehen mag. Diese wie jene mögen ein Mehr von Unlust ergeben; dann wird das Gut durch die ihm gegenüberstehenden Übel überwogen und ist darum vernunftgemäfser Weise zu meiden. In anderen Fällen wieder sind von Unlustempfindungen begleitete Handlungen das unentbehrliche Mittel zum Erwerb von Lustempfindungen, gleichsam der Kaufpreis, den es für sie zu zahlen gilt. Auch dieser mufs unweigerlich entrichtet werden, wenn es ein Mehr von Lust zu erringen gilt. So löst sich die Lebenskunst in eine Mefs- oder Rechenkunst auf von der Art, wie Platon eine solche am Schlusse des Dialogs Protagoras darstellt — zugleich als ein legitimes Ergebnis der sokratischen Grundlehren und als ein Ergebnis, mit dem er sich innerlich doch nicht vollständig befreunden zu können scheint.

3. Doch kehren wir von der Anwendung der Lehre vorerst noch zu ihrer Grundlegung zurück. Als die erstrebenswerte Lust hat Aristipp nicht wie später Epikur die blofse Freiheit von Schmerz, ebensowenig aber die heftige oder mit der Stillung leidenschaftlichen Begehrens verknüpfte Lust betrachtet. Nicht den epikurischen Nullpunkt der Schmerz- und Lustscala, wenn wir so sagen dürfen, wohl aber einen ziemlich niedrigen Grad des positiven Teils der Leiter hat die aristippische „Lust“ bezeichnet. Die blofse Schmerz- gleichwie die blofse Lustlosigkeit wurden als „mittlere Zustände“ angesehen.

Der Weg, auf welchem Aristipp zu diesen näheren Bestimmungen seiner „Lust“ gelangt ist, liegt uns keineswegs klar vor Augen. Wir wissen nur, dass er diese als die zum Bewufstsein gelangte „sanfte Bewegung“ der als Unlust empfundenen rauhen oder stürmischen entgegengesetzt hat. Nicht die blofse Beobachtung natürlicher Vorkommnisse kann ihn hier geleitet haben, da das Kind und das Tier, auf deren Beispiel er sich ja gerne berief, ebenso sehr, wenn nicht mehr, die heftige als die sanfte Lust erstreben. Hat die kurze Dauer der intensivsten Lustempfindungen, oder die Beimischung von Schmerz, die das Bedürfnis und das leidenschaftliche Verlangen (die Vorläufer jener also gearteten Lustempfindungen) mit sich führen, oder beides zugleich sein Urteil und seine Wahl bestimmt? Man hat allen Grund, derlei zu vermuten. Denn nichts liegt seiner Geistesart ferner als die Willkür eines blofsen Machtgebotes, das die sanfte Lust für die alleinige

erklärt und jede andere Abart derselben als nicht vorhanden betrachtet hätte. Auf eine rationelle Begründung jener Bevorzugung weist wohl auch die Angabe hin, „eine Lust sei von der anderen nicht verschieden“. Die ungezwungenste Deutung dieses befremdlichen Satzes ist wohl die, dafs Aristipp ganz so wie Bentham nicht etwa Unterschiede der Stärke, der Dauer oder der Reinheit der Lustempfindungen geleugnet, wohl aber die aprioristische Aufstellung von qualitativen oder Wert-Unterschieden derselben bekämpft habe. So angesehen bildet dieser Satz nur einen Protest gegen den Anspruch, einer Gattung von Lustempfindungen einen durch keinerlei Räsonnement vermittelten, auf sogenannten intuitiven Urteilen beruhenden Vorrang vor anderen einzuräumen.

Die partielle oder Einzellust aber galt ihm als unmittelbar erstrebenswert, nicht blofs als ein Mittel zur Erreichung jenes „Inbegriffs von lustvollen Einzel-Empfindungen“, die da Eudämonie hiefs. Hier stimmt die Sprache des antiken Excerpts fast wörtlich mit derjenigen eines modernen Utilitariers überein, der in diesem Punkte zum mindesten ein strenger Hedoniker geblieben ist: „Die Bestandteile des Glückes sind sehr mannigfach, und jeder von ihnen ist an sich und nicht blofs als ein Posten in einer Gesamtsumme begehrenswert.“ Dadurch ward dem naheliegenden und in der That gar bald erhobenen Einwand begegnet, dafs das Menschenleben in seiner Gesamtheit einen Überschufs von Unlust, nicht von Lust gewähre. Mochte dieses Zugeständnis an die pessimistische Weltansicht immerhin unvermeidlich scheinen, es blieb darum nicht minder wünschenswert, das Maximum erreichbarer Lust zu erstreben, gleichviel, ob dieses Maximum die Gesamtsumme der im Verlauf eines Menschenlebens empfundenen Unlust übersteige oder nicht. Die „Einsicht“ ward als ein Gut, nicht aber als ein Selbstzweck erklärt; vielmehr sei sie ein Mittel zu dem genannten Zwecke. Sie bewahre den Weisen vor den schlimmsten Feinden des Glückes, vor Aberglauben und vor den Leidenschaften, die, wie „die Liebesleidenschaft und der Neid, auf leerer Einbildung beruhen“. Aber nicht von allen Affecten werde der Weise verschont bleiben, nicht von Trauer oder Furcht, da diese natürlichen Ursprungs seien. Die auf solche richtige Einsichten gegründete Weisheit verbürge jedoch nicht unbedingt das Glück. Weder werde der Weise durchaus glücklich, noch sein Gegenteil, der Schlechte, durchweg unglücklich leben. Beides werde nur „meistenteils“ der Fall sein; mit anderen Worten: die Weisheit und ihr Widerspiel besitzen die Tendenz, Glück, beziehentlich Unglück hervorzubringen. Selbst um diese Tendenz zu erzeugen, genüge nicht — man beachte diese Berichtigung sokratischer Einseitigkeit — die Einsicht allein; auch die Übung, nicht zum

mindesten die Schulung des Körpers, sei hierbei nicht zu entbehren. Desgleichen, und zum Teil wohl eben darum, seien die Tugenden nicht ein ausschliefsliches Privileg des Weisen. Einige von ihnen können auch bei Unweisen angetroffen werden.

Der Geist mafsvoller Umsicht, die bedächtige Scheu vor Ausschliefslichkeit und Übertreibung bilden hier einen sehr wohlthuenden Gegensatz zu dem Eindruck, den man von den meisten Moralsystemen der Alten empfängt, und den unsere Leser wohl auch schon vom kynischen System empfangen haben. Doch fehlt es auch hier nicht an Berührungspunkten zwischen den beiden grofsen ethischen Abzweigungen der Sokratik. Wenn Antisthenes seiner Erhebung über das Bedürfnis und über jegliche Abhängigkeit, seinem Hafs gegen die Knechtschaft der Sinnenlust, mitunter den übertriebenen, ja naturwidrigen Ausdruck der durchgängigen Lustfeindschaft und Lustverachtung leiht, so wird ihm doch auch die Äufserung zugeschrieben, die Lust sei ein Gut, aber „nur jene, der keine Reue folgt". Damit hätte auch Aristipp sich einverstanden erklärt; nur hätte er diesen Satz schärfer dahin formuliert, dafs die Lust auch in dem verpönten Falle ein Gut, aber ein durch das Übel der Reue aufgewogenes oder überwogenes sei.

Wir haben das hedonistische System, von dem uns eine magere, aber doch manche Hauptpunkte deutlich darlegende Skizze vorliegt, bisher so behandelt, als wäre es ganz und gar das Werk Aristipp's. Das läfst sich jedoch nicht mit unbedingter Sicherheit behaupten. Schon die selbst aus jenem Auszug hervorschimmernde reiche Ausführung der Grundgedanken, die kaum zu verkennende Rücksichtnahme auf gegnerische Einwürfe, die, selten im ersten Anlauf erreichte, behutsame Einschränkung so mancher Sätze, legen eine andere Möglichkeit nahe. Vielleicht geht jenes Excerpt nicht auf Schriften des Schulgründers, sondern auf solche seiner Nachfolger zurück. Aristipp hat seine Lehre auf seine Tochter Arētē vererbt, die ihrerseits wieder ihren Sohn zum Philosophen heranbildete. Beiläufig bemerkt, nur dieses eine Mal in der gesamten Geschichte der Philosophie ist der Faden der Überlieferung durch die Finger einer Frau geglitten. Vielleicht hat auch dieser Umstand zu der Feinheit des Gespinnstes sein Teil beigetragen. Nun wird dieser „Mutterschüler", der jüngere Aristipp, gelegentlich als der Urheber eines Satzes der kyrenäischen Ethik genannt, und es darf mindestens nicht unmöglich heifsen, dafs die Ausgestaltung der Doctrin das Werk Arētēs und ihres Sohnes ist. Ein äufserer Umstand begünstigt diese Annahme, ohne sie jedoch zu voller Gewifsheit zu erheben. Aristoteles nennt dort, wo er die hedonistische Ethik bespricht, nicht den Namen Aristipps, sondern nur jenen des Platon-Schülers Eudoxos, der mit seinen bedeutenden mathematischen und

astronomischen Leistungen den Aufbau einer der kyrenäischen nahe verwandten, auf die gleichen Urphänomene begründeten Ethik verband. Diese Ignorierung Aristipps wird am leichtesten verständlich, wenn er nicht sowohl ein ausgeführtes System, als bloſse Anregungen zu einem solchen hinterlassen hat. Der Schluſs ist allerdings darum kein zwingender, weil Aristoteles die kyrenäische Erkenntnistheorie, die Platon fast sicherlich in seinem Gespräche „Theaetet“ vor Augen hat und bekämpft, gleichfalls keiner Erwähnung würdigt. Es ist eben nicht ganz und gar unmöglich, daſs persönliche Abneigung und die Geringschätzung des „Sophisten“ Aristipp das Stillschweigen des Stagiriten in dem einen wie in dem andern Fall verschuldet hat.

Doch mag diese Mutmaſsung begründet sein oder nicht, wir müssen jedenfalls aufs ängstlichste beflissen sein, die kyrenäische Lustlehre von der persönlichen Eigenart und dem zu bequemer Lässigkeit hinneigenden Temperament des Schulgründers zu sondern. Wie notwendig solch eine Scheidung ist, dies kann uns vor allem die soeben erwähnte Parallele des Eudoxos lehren, der ganz so wie Aristipp seine Ethik auf das Luststreben gegründet hat, während er, wie wir von Aristoteles erfahren, persönlich aller Genuſssucht in ganz ungewöhnlichem Maſse fernstand und eben durch die Hochachtung, die man ihm darob zollte, seiner Lehre zahlreiche Anhänger gewonnen hat. Auch an Jeremias Bentham und sein langes arbeitsfrohes, ausschlieſslich der Förderung des Gemeinwohls gewidmetes Leben darf erinnert werden. Endlich werden wir aus der Geschichte der kyrenäischen Schule bald ersehen, daſs die Lebensauffassung ihrer Mitglieder mannigfache Wandlungen erfahren, daſs die Frage nach der Erreichbarkeit der Glückseligkeit sowohl als nach dem Inhalt derselben sehr verschiedene Antworten gefunden hat, ohne daſs der Unterbau der Lehre darum ein wesentlich anderer geworden wäre. In der Art dieser Grundlegung, in der Anknüpfung moralischer Vorschriften an das Wohlergehen des Handelnden selbst stimmt die kyrenäische Ethik übrigens mit allen übrigen Sittenlehren des Altertums überein, die insgesamt auf eudämonistischer oder, wenn man es so nennen will, egoïstischer Grundlage ruhen. Ob aber das Lebensziel Eudämonie heiſst, oder ob dieser einigermaſsen vage Gesamtbegriff in seine Elemente, die die Glückseligkeit ausmachenden Lustempfindungen zerlegt wird, dies bildet keinen grundsätzlichen Unterschied. Von hoher Bedeutung aber ist die Doppelfrage, nach dem praktischen Inhalt dieses wie jedes anderen Moralsystems und nach der theoretischen Ableitung der von demselben anerkannten Verhaltungsregeln aus den zu Grunde gelegten Principien.

4. Was den Inhalt des kyrenäischen Moralsystems betrifft, so fehlt es uns gar sehr an genauen, in das Einzelne eingehenden Angaben, wobei jedoch eben dieses Fehlen im Verein mit einer und der anderen positiven Meldung darauf hinzuweisen scheint, dafs das Lebensideal dieser Sokratiker sich von dem herkömmlichen nicht allzu weit entfernt hat. Von Aristipp selbst heifst es, er habe auf die Frage, wozu die Philosophie nütze sei, geantwortet: „Vornehmlich dazu, dafs der Philosoph, wenn alle Gesetze aufgehoben würden, doch genau so zu leben fortführe, wie er bisher gelebt hat.“ So gering auch der geschichtliche Wert derartiger Apophthegmen zu sein pflegt, man hätte solch ein Wort (das in erster Reihe freilich die Erhabenheit des Weisen über allen Gesetzeszwang bezeugen soll) dem kyrenäischen Schulhaupt schwerlich in den Mund gelegt, wenn seine Doctrin sich von den geltenden Normen auch nur so weit entfernt hätte, wie beispielsweise jene der Kyniker. Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, dafs von einem Bruch der Kyrenaïker mit dem gesellschaftlichen Herkommen nirgendwo etwas verlautet, ja dafs auch solche Mitglieder dieses Kreises, die gleich Theodoros durch ihre religiösen Ketzereien schweren Anstofs gaben, mit den Machthabern der Zeit im besten Einvernehmen standen, woraus man wohl den Schlufs ziehen darf, dafs nicht auch ihre Lebenspraxis gegen die traditionellen Mafsstäbe verstofsen hat.

Dafs die Kyrenaïker unter Lust nicht blofse Sinnenlust verstanden haben, braucht kaum gesagt zu werden. Sie haben unter anderem darauf hingewiesen, dafs selbst die Eindrücke, welche das Auge und das Ohr empfängt, je nach dem Wahrspruch der Intelligenz das Gemüt verschieden bewegen, wie denn dieselben Schmerzenslaute uns peinlich berühren, wenn sie von wirklich Leidenden herrühren, aber wohlthuend wirken, wenn sie von darstellenden Künstlern auf der Bühne ausgehen. Die gröfste Intensität hat die Schule oder vielmehr ein Teil derselben allerdings den körperlichen Empfindungen zugeschrieben, wobei man darauf hinwies, dafs die in der Erziehung wie in der Strafrechtspflege vorwaltende Anwendung von Körperstrafen von der Allgemeinheit dieser Überzeugung Kunde gebe. Hier ist der Fortentwicklung zu gedenken, welche die ethischen Lehren der Kyrenaïker gefunden haben, und die im Einklang mit den Culturströmungen des Zeitalters nach zwei Richtungen hin erfolgt ist, im Sinne der Verfeinerung und in jenem der Verdüsterung (vgl. S. 121 f.). Der vierten Generation nach Aristipp hat Hegesias angehört, der des Beinamens „der Todesanwalt“ (Peisithánatos) teilhaft ward. Er hat nämlich in seinem Buch „Der Selbstmörder“ — genauer: „Der Selbstmörder durch Nahrungsverzicht“ — nicht weniger als in seinen Vorträgen

die Übel des Lebens in so ergreifender Weise geschildert, dafs die Behörde zu Alexandrien der Gefahr einer Selbstmord-Propaganda durch ein Verbot seiner Vorlesungen steuern zu müssen glaubte. Dafs Hegesias die Eudämonie für unerreichbar hielt und den Weisen mehr die Aufgabe zuwies, Übel zu meiden als Güter zu wählen, wird man sich demnach zu erfahren nicht verwundern. Eher überrascht es, mindestens so lange man des tieferen inneren Zusammenhanges zwischen den verschiedenen Abzweigungen der Sokratik nicht gewahr geworden ist, hier auch der kynischen Lehre von der Adiaphorie zu begegnen. Diese Gleichgültigkeit alles Äufseren hat Hegesias anders als die Kyniker durch die Behauptung begründet, nichts sei von Natur aus lust- oder unlustbringend, nur die Neuheit oder Seltenheit und andererseits die Übersättigung bewirke Lust, beziehentlich Unlust, — eine Übertreibung der an sich richtigen Einsicht in die zugleich abhärtende und abstumpfende Macht der Gewohnheit. Der sokratischen Grundlehre von der Unfreiwilligkeit alles Übelthuns entkeimt auch die Nachsicht gegen den Irrenden, die Hegesias mit grossem Nachdruck eingeschärft hat. Dieser sei nicht zu hassen, sondern zu belehren, — so predigte er, hierin an die von gleichen Voraussetzungen ausgehenden modernen Denker, wie Spinoza und Helvetius, erinnernd.

Ein Zeitgenosse des Hegesias war Annikeris, in dessen Händen die kyrenäische Ethik den höchsten Grad von Feinheit erreicht hat, dessen sie fähig war. In der Erwartung positiven Glückes war er dem allgemeinen Zuge der Zeit entsprechend kaum zuversichtlicher als Hegesias. Aber er erklärte den Weisen auch dann für glückselig, wenn das Mafs der ihm persönlich zuteil werdenden Lust ein nur geringes sei. Die Ergänzung dieser dem Individuum unmittelbar beschiedenen Lustempfindungen scheint er in den sympathischen Gefühlen gefunden zu haben, die da Freundschaft und Dankbarkeit, Pietät und Vaterlandsliebe heifsen. Freilich hat auch er die Formel, „die Glückseligkeit des Freundes sei um ihrer selbst willen zu wählen" als psychologisch unzulässig zurückgewiesen, genau so wie eben wieder Helvetius die Formel des Guten um des Guten willen für psychologisch ungereimt erklärt hat. Sei doch fremdes Glück — so meinte Hegesias — überhaupt kein unmittelbares Object unserer Empfindung. Allein den Ursprung der als Secundärbildungen betrachteten altruistischen Affecte fand er nicht wie die meisten Hedoniker ausschliefslich in dem Nutzen. Nicht nur die empfangene Wohlthat begründe die Freundschaft, auch das blofse, nicht durch praktische Bethätigung erzeigte Wohlwollen reiche dafür aus. Vor allem ist er der hochwichtigen psychischen Thatsache vollständig gerecht geworden, dafs die auf welchem Wege immer entstandenen altruistischen Gefühle allmählich zu

selbständiger Kraft erwachsen und diese Kraft bewahren, selbst wenn sie — ausnahmsweise, wie er gedacht zu haben scheint — keinen Überschuſs an lustvollen Empfindungen gewähren. Er hat diesen Vorgang nicht nur als Thatsache anerkannt, sondern auch die so erzeugte Selbstaufopferung gebilligt, indem er erklärte, daſs der Weise, wenn er gleich die Lust als Ziel festhalte und ihrer Minderung abhold sei, dennoch aus Freundesliebe solch eine Schmälerung freiwillig auf sich nehmen werde. Das gleiche Verhalten hat er dem Vaterlande gegenüber anerkannt und empfohlen, wobei wir in dem einen wie in dem anderen Falle über die argumentative Begründung dieser seiner Empfehlung nicht unterrichtet sind.

So wären wir denn zu der bedeutungsvollen Frage nach der Brücke gelangt, die im kyrenäischen Moralsystem überhaupt von dem Lust- oder Glückstreben des Einzelnen zur Anerkennung socialer Pflichten und des Wertes altruistischer Gefühlsweisen geführt hat. An der Thatsache selbst, daſs ihr System in jeder seiner Abschattungen solch eine Vermittlung gesucht und zu finden geglaubt hat, ist ein Zweifel nicht gestattet. Mochten sie immerhin in den gangbaren Urteilen über das, was recht und unrecht, was trefflich oder verwerflich ist, ein ungemein beträchtliches conventionelles Element erkennen, ja geradezu erklären: Recht und Unrecht besteht durch Brauch und Satzung, nicht durch Natur — eine Ansicht, die sie wohl gleich Hippias durch den Hinweis auf die in diesem Betracht obwaltenden Verschiedenheiten der Zeitalter und Nationen erhärtet haben: daſs ihr Weiser das Unrecht und das Schlechte meiden werde, galt ihnen auch nach urkundlichem Zeugnis als ausgemacht. In Ermangelung sicherer und ausführlicher Nachrichten über den historischen Einzelfall mag die Hilfe der Analogie angerufen und an die Wege erinnert werden, welche die Verkünder verwandter Lehren in unterschiedlichen Epochen gewandelt sind. Die erste und nächstliegende dieser Vermittlungen ist in der Lehre vom „wohlverstandenen Interesse“ enthalten. Solch eine moralische Meſs- und Rechenkunst, die das Üble ob seiner dem Handelnden selbst abträglichen Folgen meiden, beziehentlich aus gleichartigen Motiven das Gute thun lehrt, ist der modernen Aufklärung keineswegs fremd geblieben. Die Quintessenz dieser Denkart, eine ungemein bündige und folgerichtige, auf das irdische Leben beschränkte Formulierung der Doctrin findet man z. B. in einem kleinen Büchlein des Franzosen Volney, des deïstischen Verfassers der „Ruinen“, in seinem „Katechismus des gesunden Sinnes“ verzeichnet, während der englische Geistliche Paley zwischen das „Privatglück als unseren Beweggrund“ und den „Willen Gottes als unsere Regel“ die Belohnungen und Bestrafungen des jenseitigen Lebens eingeschaltet und

so die weltliche Klugheit zu einer über das Grab hinausschauenden erweitert hat. Von der Schlufsrede in Platons Protagoras ward bereits gesprochen und mufs späterhin eingehend gehandelt werden. Es ist nicht unwahrscheinlich, dafs Platon hier ebenso wie bei der Erörterung der Tugend aus Klugheit im Dialog Phaedon Lehren seines sokratischen Mitschülers Aristipp im Auge hatte. Derartige Erwägungen stehen im Mittelpunkt des Moralsystems Epikurs, der in ethischen Fragen zumeist den Spuren der Kyrenaiker gefolgt ist, dessen zum Enthusiasmus geneigtes Naturell aber ihn an jener Art der Moralbegründung kein ausschliefsliches Genügen finden liefs. Diese „Regelung des Egoismus“ beschränkt sich nicht darauf, das Rechtthun durch Erwägungen zu empfehlen von der Art der sprichwörtlichen: „Die Rechtschaffenheit ist die beste Politik“ oder: „Man müfste die Redlichkeit erfinden, wenn sie nicht vorhanden wäre.“ Als die grofse Mittlerin zwischen der individuellen Selbstliebe und dem allgemeinen Wohlergehen wird auf dieser Stufe nicht die Mahnrede der Klugheitsmoral anerkannt, sondern neben und über der Macht der öffentlichen Meinung jene des Gesetzes. Beide Factoren treten in diesem Zusammenhang auch bei den Kyrenaikern auf. Die Rücksicht auf „gesetzliche Strafen“ und auf die öffentliche Meinung gilt auch ihnen als eine wichtige Bürgschaft des Wohlverhaltens. Der Haupttrumpf in der Hand der vornehmsten Vertreter dieser Denkstufe in der modernen Welt ist jedoch die Reform der Gesetzgebung. Diese also zu gestalten, dafs das Einzel-Interesse mit dem Gesamt-Interesse zusammenfalle, war das Ziel, das Helvetius sich gesteckt und Bentham mit dem Aufgebot all seines Scharfsinns und seiner reichen Erfindungsgabe zu verwirklichen gestrebt hat.

Die zweite dieser Vermittlungen ist auf die Wertschätzung altruistischer Empfindungen als eines Elementes des persönlichen Glückes gegründet. Sie gipfelt in der Empfehlung, diese Empfindungen zu pflegen, ihres vorausgesetzten selbstischen Ursprungs zu vergessen und die volle Hingabe an das Wohl der Mitgeschöpfe als ein Mittel der eigenen Beglückung zu wählen und festzuhalten. Als typisch darf in diesem Betracht der Ausspruch d'Alemberts gelten: „Die erleuchtete Selbstliebe ist das Princip aller unserer Opfer“ oder Holbachs (Leibniz entlehnte) Definition der „Tugend“ als der „Kunst der Selbstbeglückung mittelst der Glückseligkeit der anderen“.

Auf einer dritten Stufe desselben Vermittlungsprocesses begnügt man sich mit der Anerkennung psychologischer Thatsachen. Gleichwie Gewöhnung und Ideenassociation auch sonst das, was ursprünglich ein Mittel für andere Zwecke war, zum Selbstzweck erheben, wie z. B. der Habsüchtige den anfänglich als Mittel begehrten Reichtum schliefslich um seiner selbst

willen anstrebt, wie der Trunkenbold, von der Stärke des erworbenen Hanges bewältigt, seinem Laster selbst dann zu fröhnen fortfährt, wenn es ihm keinen Genuſs mehr gewährt, so sollen auch die aus selbstischen Wurzeln erwachsenen — durch Lob und Tadel, durch Lohn und Strafe, durch die Rücksicht auf die gute Meinung und den guten Willen der Mitmenschen, durch die Solidarität der Interessen gekräftigten Socialgefühle allgemach so weit erstarken, daſs sie sich von jenen Wurzeln ablösen und eine völlig selbständige Macht über das Gemüt gewinnen. Auch von dem zweiten und dem dritten dieser Vermittlungsversuche zwischen Hedonik und Socialmoral begegnen uns bei Epikur wie bei seinen Vorgängern, den Kyrenaïkern, nicht ganz undeutliche Spuren. Dahin gehört auſser dem, was wir vor kurzem über die Morallehre des Annikeris vernommen haben, der in dem oft erwähnten Excerpt ohne eine Beschränkung auf jene Abzweigung der Schule angeführte Satz: „Auch das bloſse Wohlergehen des Vaterlandes erfüllt uns gleich dem eigenen Wohlergehen mit Freude.“

5. Auch dieser flüchtige Überblick läſst uns sattsam erkennen, daſs die Hedonik oder die Theorie, vermöge welcher Lust und Leid des Handelnden die einzige ursprüngliche Quelle menschlichen Thuns ist, keineswegs die Leugnung der Möglichkeit uneigennützigen Handelns in sich schlieſst und noch weniger von dem Bestreben eingegeben ist, derartiges Handeln aus der Welt zu schaffen. Waren doch gar manche der entschiedensten Vorkämpfer dieser Doctrin zugleich warmherzige Philanthropen, wie Jeremias Bentham und andere Fortschrittsenthusiasten des vorigen und unseres Jahrhunderts. In ihren Händen ist aus der Hedonik der oft mit ihr verwechselte, aber im Grunde sehr verschiedene Utilitarismus geworden, das heiſst jene Ethik, die das Gesamtwohl oder die „gröſste Glückseligkeit der gröſsten Zahl“ zu ihrem Leitstern gewählt hat. Als die hauptsächlichen Factoren, die im antiken und im modernen Aufklärungszeitalter das Emporkommen dieser Lehre gefördert und ihr ebenso im Griechenland des vierten und dritten Jahrhunderts v. Chr. G. wie im Frankreich des achtzehnten Jahrhunderts den mächtigsten Aufschwung verliehen haben, dürfen die folgenden gelten: der Verfall der theologischen Sinnesart im Kreise der Gebildeten; die durch das Abstreifen jeder schönfärberischen Neigung gewaltig gesteigerte Kraft der Beobachtung; der Wunsch, das Einzel- und Gemeinleben auf streng rationelle, ja ganz eigentlich wissenschaftliche Grundlagen zu stellen und zu diesem Behufe unter Verschmähung jedes schönen Scheines vom Unanfechtbarsten und Unbezweifeltsten, eben darum freilich mehrfach auch vom Gröbsten und Handgreiflichsten auszugehen.

Allein nicht nur diese Denkmotive, auch ihre Ergebnisse sind keineswegs unserer Achtung unwert. Denn wer möchte es wohl bestreiten, dafs in jedem der drei von uns namhaft gemachten Erklärungsversuche ein Stück Wahrheit enthalten ist? Ob aber auch in allen zusammen genommen die ganze Wahrheit? Es sei uns gestattet, einige der Gründe hervorzuheben, die uns diese Frage zu bejahen verhindern.

Die Hedonik scheint uns zwar keineswegs die gemeiniglich gegen sie erhobenen Vorwürfe zu verdienen; aber schwerlich gibt sie von den Thatsachen, die sie zu erklären trachtet, eine völlig ausreichende Rechenschaft. Gleich anderen antiken Doctrinen leidet sie an einem Gebrechen, welches die Kehrseite eines der höchsten Vorzüge ist: sie strebt nach einem höheren Grade von Einfachheit, als die Thatsachen wirklich aufweisen. Das vermeintliche Urphänomen, welches sie und das auch der vornehmste ihrer modernen Adepten, Bentham, an die Spitze alles menschlichen Strebens stellt, das Verlangen nach Lust und die Abkehr vom Schmerze, liegt zwar in beträchtlicher Tiefe; es bezeichnet aber nicht den letzten Punkt, zu welchem der forschende Blick vorzudringen vermag. Fassen wir beispielsweise das menschliche oder vielmehr das animalische Verlangen nach Nahrung ins Auge. Ist es wahr, dafs Mensch und Tier um der Lust willen, die mit der Nahrungsaufnahme verbunden ist, nach dieser verlangen? Wer genauer zusieht, wird, so meinen wir, finden, dafs dem nicht so ist; wir verlangen vielmehr nach Nahrung ganz unmittelbar, vermöge des instinctiven Dranges nach Erhaltung und Kräftigung des Lebens; und die Lustempfindung ist ein Begleitphänomen dieser wie aller anderen das Leben und seine kraftvolle Bethätigung fördernden Handlungen. Wir deuten die Thatsachen wohl nicht unrichtig, wenn wir sie also darstellen. Der Stoffverband, der einen tierischen Organismus ausmacht, ist in beständigem Zerfall begriffen und bedarf der Ergänzung, damit dieser Zerfall kein endgiltiger werde. Dieser Stoffverband besitzt die Tendenz zu dauern — eine primordiale Thatsache, die sich auch in der Reaction der Zelle gegen schädliche Einflüsse kundgibt und die ebensowenig einer weiteren Erklärung zugänglich zu sein scheint, als (um an verwandte Naturthatsachen zu erinnern) das Princip der Vererbung, das auf der Tendenz einmal eingetretener Processe beruht, ins Unbegrenzte fortzudauern, oder als das dieselbe Tendenz im weitesten Umfang bekundende erste Gesetz der Bewegung. Da nun die Vorgänge innerhalb jenes Stoffverbandes zum Teil wenigstens von Bewufstseinserscheinungen und vor allem von emotionellen Regungen begleitet sind, so geschieht es, vermöge der zugleich am wenigsten auffälligen, aber vielleicht weitreichendsten aller teleologischen Fügungen, dafs die seine Erhaltung fördernden Processe als lustbringend, die sie hemmen-

den als schmerzbringend empfunden werden. Lust und Schmerz dürfen uns demnach als Begleitphänomene jener Urtendenzen, nicht aber als die Urphänomene selbst gelten. Diese Bemerkungen, die den Menschen in die Natur und nicht neben diese stellen und die einen Gedanken ausführen sollen, dessen Keim schon bei Aristoteles anzutreffen ist, würden mifsverstanden, wenn sie den Eindruck erzeugten, als wäre der mit Verstand und Gefühl begabte Mensch einfach der Knecht und das Werkzeug seiner Urtriebe. Vermögen es doch die in seinem Bewufstsein aufgespeicherten Vorstellungen (genauer gesprochen, die durch diese erworbenen oder modificierten Willensantriebe) sich selbst gegen den stärksten der Urtriebe zur Wehr zu setzen; der Mensch kann beschliefsen zu sterben, selbst Hungers zu sterben. So lange aber und in so weit er solch ein Veto gegen den Naturtrieb nicht eingelegt hat, wirkt dieser in ihm unmittelbar, auch ohne den Hinblick auf eine zu erreichende Lust, wenngleich seine Befriedigung Lust in ihrem Gefolge hat. In diesem wie in anderen Fällen hat der Sokratismus und die ihm verwandten modernen Denkrichtungen in der Rationalisierung des Menschenlebens ein Übriges geleistet. Es war ein grofser Gedanke, die Gesamtheit der Verhaltungsregeln auf einen Grundtrieb aufbauen zu wollen. Dieser Monismus oder Centralismus, wenn wir so sagen dürfen, scheint aber der reicheren Mannigfaltigkeit der Natur, dem, was wir ihren Pluralismus oder Föderalismus nennen möchten, gegenüber nicht vollständig standzuhalten.

Einigermafsen ähnlich steht es mit der zweiten der bei der Beurteilung der Grundlagen der Hedonik ins Spiel kommenden Fragen, mit jener nach dem Ursprung der sympathischen oder Social-Gefühle. Zunächst freilich scheinen die jüngsten Fortschritte der Wissenschaft jener älteren Lehre neue und kräftige Stützen zu leihen. Die Annahme, dafs nur die selbstischen Empfindungen ursprüngliche, die altruistischen ganz und gar auf diese gepfropft seien, ist von den Kyrenaïkern und von Epikur, gleichwie von ihren modernen Nachfolgern, am folgerichtigsten von Hartley (1704—1757) und dem älteren Mill (1775—1836) in der Weise verfochten worden, dafs sie Gewöhnung und Ideenassociation als die alleinigen Mittel dieser gleichsam chemischen Umbildung der Gefühle und Willensantriebe zu erweisen suchten. Jenen Denkern nun, denen die soeben angeführten Mittel als unzulänglich galten, um im Laufe eines individuellen Daseins solch einen tiefgreifenden Wandel zu bewirken, um z. B. aus rohester Selbstsucht aufopfernde Hingebung zu erzeugen, läfst sich zur Zeit eine minder anfechtbare Antwort erteilen. Wir denken natürlich an die Abstammungs- und Entwicklungslehren unseres Zeitalters. Selbst wenn man von diesen Theorien und vor allem von ihrem Hauptteil, der Auslese-

Doctrin, allen übertreibenden Mifsbrauch fern hält, so scheinen sie doch auszureichen, um die Kräftigung dem Gemeinleben günstiger Dispositionen, insbesondere die Erhöhung der Disciplinierbarkeit, durch das Erstarken der Organe der Willenshemmung, im Laufe einer ungezählten Reihe von Generationen glaubhafter und dadurch jenen Fortschritt erklärbarer zu machen, als er vordem war. Allein wenn wir uns der Leitung jener Theorien anvertrauen, so gelangen wir in eine Zeitenferne, welche die Frage nach der Ursprünglichkeit oder Unursprünglichkeit der Socialgefühle unserem Urteil entrückt, ja, genau genommen, ihres Sinnes beraubt. Können doch dieselben Gefühle zugleich erworben und ursprünglich sein, — ursprünglich für den Menschen, erworben von irgendwelchen unserer tierischen Vorfahren. In Ansehung der Gefühlsweisen, welche sich auf die gesellschaftlichen Elementarverbände beziehen, darf diese Möglichkeit ohne weiteres als Wirklichkeit gelten. Der Horde geht die Herde voran. In ihr bethätigen sich sympathische Gefühle bereits in weitem Umfang. Und vollends in Betreff alles dessen, was sich auf die Erhaltung der Art bezieht. Damit scheint es nicht viel anders zu stehen, als mit den auf die Erhaltung des Einzel-Organismus bezüglichen Empfindungen und Verrichtungen. Hier versagt die „Gefühlschemie" ganz und gar den Dienst, den sie sonst in nicht wenigen Fällen auch des tierischen Gemütslebens leistet. Der Hund, der seinen Herrn „aus Furcht lieben und aus Liebe fürchten" gelernt hat, mag durch das Spiel der Ideenverknüpfung, das sich gleichmäfsig an empfangene Wohlthaten und an erlittene Strafen heftet, bis zur Selbstaufopferung erzogen worden sein; aber in wie verschiedenem Licht erscheint uns der so vielen Tieren eingepflanzte Trieb, für ihre Nachkommenschaft, selbst für die noch ungeborene, in qualvoller Hingebung zu sorgen. Man denke z. B. an den Lachs, der fast zum Skelett abmagert, wenn er die weite Reise vom Meere bis in das ferne zum Laichen geeignete Flufswasser zurücklegt.

6. In eine noch gröfsere Tiefe als auf dem Boden der Ethik ist der analytische Geist der Kyrenaïker auf jenem der Erkenntnislehre vorgedrungen. Von ihrer dahin zielenden Leistung können wir jedoch nicht Rechenschaft geben, ohne den Leser in einem gewissen Mafse zum Genossen unserer Untersuchung zu machen. Der beklagenswerte Verlust aller Schriften dieser Schule, die Kärglichkeit und die Einseitigkeit der fast durchweg polemischen Berichte nöthigen uns zu längerem Verweilen und zu Erwägungen, deren Weitläufigkeit hoffentlich durch ihren Ertrag gelohnt werden wird.

Die kyrenäische Erkenntnislehre ist in eine Formel zusammengedrängt worden, die in verschiedenen, von einander unabhängigen

Berichten gleichmäfsig wiederkehrt und daher sicherlich den verlorenen urkundlichen Quellen selbst entnommen ist. Sie lautet also: „Die Affectionen (griechisch páthē) sind allein erkennbar.“ Der Erläuterung dieses Satzes dienen bei unseren Gewährsmännern die verschiedensten Sinnesgebiete. Wir wissen nicht — so sagen sie im Geiste und zum Teil vielleicht mit den Worten der Kyrenaïker — dafs der Honig süfs, dafs die Kreide weifs ist, dafs das Feuer brennt, dafs die Eisenklinge schneidet; wir können einzig und allein von unseren Gefühlszuständen Kunde geben, wir empfinden weifs, wir empfinden süfs, wir fühlen uns gebrannt oder geschnitten u. s. w. Der erste Eindruck, den aufmerksame Leser dieses Buches hier empfangen werden, dürfte dahin gehen, dafs uns in diesen Äufserungen die leukippisch-demokritische Lehre von der subjectiven Natur der meisten Sinnesempfindungen von neuem entgegentritt („Der Satzung nach gibt es ein Süfses, der Satzung nach ein Bitteres, der Satzung nach ein Warmes, der Satzung nach ein Kaltes“ u. s. w., vgl. I S. 257). Allein dieser Eindruck erweist sich nicht als probehältig. Denn das Gegenstück zu jener Verkündung der subjectiven oder secundären Eigenschaften der Dinge, die Proclamierung der Atome und des Leeren als streng gegenständlicher Wirklichkeiten, kehrt diesmal nicht wieder, selbst nicht in der Weise, dafs irgend ein anderes streng objectives Sein an die Stelle des Leeren und der Atome getreten wäre. Ferner gilt es zu bedenken, dafs unsere Berichte bei aller ihrer Unzulänglichkeit in ihrem Kern auf einsichtige Kenner der älteren Philosophie zurückgehen, die es nimmermehr versäumt hätten, zwei ganz oder nahezu ganz identische Lehren als solche zu bezeichnen. Völlig müfsig war es jedoch nicht, sich bei diesem Anlafs der Theorie Leukipps zu erinnern, wenn auch nur als des Ausgangspunktes und der kaum zu entbehrenden Voraussetzung für die Doctrin, die uns jetzt beschäftigt. Haben wir in dieser doch ohne Zweifel eine Fortbildung und Erweiterung jenes älteren Versuches zu erblicken, die sich zu ihm ähnlich verhält, wie die Lehren Berkeleys oder Humes zu jenen Hobbes' oder Lockes.

Ausführlichere Erörterungen dieser Erkenntnislehre begegnen uns an drei Orten: bei zwei späten philosophischen Schriftstellern, bei dem empirischen Arzte Sextus (um 200 n. Chr. G.) und bei dem kaum um ein Menschenalter älteren Peripatetiker oder Anhänger der aristotelischen Schule Aristokles, von dem uns der Kirchenschriftsteller Eusebios von Caesarea in seiner „Evangelischen Vorbereitung“ ansehnliche Überreste bewahrt hat; endlich — bei Platon. Dafs wir den Zeitgenossen Aristipps, dafs wir den tiefdenkenden Philosophen jenen späten und ihm in jedem Betracht unendlich nachstehenden Autoren anreihen, statt

ihn ihnen voranzustellen — diese Umkehr der natürlichen Ordnung hat im folgenden ihren Grund. Jene zwei Berichterstatter handeln ausdrücklich und geflissentlich über Aristipp und seine Schule; Platon schildert in einem Abschnitt seines Gespräches Theaetet unter dem Namen des Protagoras eine angebliche Geheimlehre dieses Sophisten, die wir mit Friedrich Schleiermacher und manchen anderen Aristipp beizulegen uns befugt glauben. Es ist dies eine nichts weniger als leichtfertige Vermutung, aber immerhin eine Vermutung, die nur auf die Übereinstimmung der platonischen Darstellung mit jenen Berichten aufgebaut ist, wenngleich das von Platon entworfene Bild dieselben nicht unwesentlich ergänzt und, man möchte sagen, innerlich durchleuchtet.

Aristokles bietet uns in Wahrheit nicht viel mehr als jene Formel, an welche er eine zwar weitläufige, aber von totalem Unvermögen, sich auf den ihm fremden Standpunkt zu versetzen, zeugende Polemik knüpft. Sextus ist ein Anhänger und Anwalt skeptischer Tendenzen. Er ist als solcher bemüht, wie wir dies schon anläfslich Demokrits bemerken konnten (vgl. I 289), Vertreter anderer Richtungen zu Eideshelfern der Skepsis zu machen. Kein Wunder daher, dafs sein Bericht über die kyrenäische Erkenntnislehre nicht nur in die Sprache seiner Schule gekleidet ist, sondern auch die skeptische oder negative Seite derselben überwiegend hervorhebt. Umsomehr darf es uns überraschen und befremden, in diesem kurzen Bericht über die sogenannte Skepsis der Kyrenaïker genau so wie in einem Parallel-Berichte Plutarchs Worte, die der Ausdruck dogmatischer Zuversicht sind, wie wahr, unwiderleglich, unentreifsbar, unfehlbar, truglos, irrtumsfrei, geradezu gehäuft zu finden. Wie sollen wir diesen Widerspruch erklären? Zu diesem Behufe scheint es unerläfslich, uns von der Geistesverfassung dieser Philosophen und von den Denkmotiven, die auf sie gewirkt haben, eine tiefer eindringende Vorstellung zu bilden. Was an dieser zunächst hypothetisch scheinen mag, wird sich — so hoffen wir — im Laufe der Untersuchung mehr und mehr als thatsächlich erweisen.

Die Unterscheidung zwischen primären und secundären Eigenschaften, diese folgenreiche Leistung des Leukippos (vgl. I 256 ff.), hatte das Augenmerk der Denker auf das subjective Element in der Sinneswahrnehmung überhaupt gelenkt. Diese an sich so naheliegende, aber doch vergleichsweise so spät erfolgte Hervorhebung des Subjectes und seiner für das Zustandekommen der Sinnesempfindung mafsgebenden Bedeutung mufste, je länger sie dem Geist der Forscher gegenwärtig war, umso stärker auf denselben wirken. Die Frage mufste auftauchen, ob denn jene Wahrnehmungen, denen vorerst noch unbedingte objective Geltung zuerkannt war, diese in der That in vollem Mafse

beanspruchen können. Die Wahrnehmung der Farbe z. B. galt als subjectiv bedingt, nicht aber jene der Formen. Diese schroffe Scheidung von so eng Verwandtem mufste ins Wanken geraten, sobald man auf mannigfache sogenannte Sinnestäuschungen aufmerksam wurde, denen das Auge auch aufserhalb der blofsen Farbenwahrnehmung unterliegt. Der im Wasser gebrochene Stab, die ungleiche Gröfse, in welcher derselbe Gegenstand mitunter den beiden Augen erscheint, das Doppeltsehen, welches sowohl die Folge pathologischer Zustände als auch des blofsen seitlich auf ein Auge geübten Druckes ist, regten hier neue Bedenken an. Ja auch der Sinn, der als der eigentliche Typus der Gegenständlichkeit galt, der Tastsinn selbst bot der genaueren Beobachtung arge Blöfsen, wie denn die Thatsache, dafs bei einer Verschränkung zweier Finger ein beide zugleich berührendes Kügelchen als ein doppeltes empfunden wird, gar viel zu denken gab. (Nicht alle, aber einige jener Sinnestäuschungen werden im Berichte des Sextus, andere in einem die relativistischen Denkrichtungen behandelnden Abschnitte der aristotelischen Metaphysik erwähnt.) Manche mochten sich dabei beruhigen, dafs in diesen Fällen die Aussage des einen Sinnes, beziehentlich des einen Sinnesorganes, durch die eines anderen, desgleichen das Zeugnis des abnormen Zustandes durch jenes des Normalzustandes berichtigt werde. Allein wer bürgt uns dafür — so mochte der Zweifelsinn erwidern — dafs nicht in anderen Fällen, in denen solch eine Correctur unerreichbar ist, gleich schwere Täuschungen erfolgen? Und davon abgesehen: hatte nicht schon Demokrit darauf hingewiesen, dafs nicht die Zahl, nicht die Mehrheit oder Minderheit, sei es der Personen, sei es der Zustände, über Wahrheit und Unwahrheit entscheiden könne (vgl. I 289 f.)? Nun erinnere man sich der heftigen Angriffe, welche gegen das Sinnenzeugnis überhaupt von seiten der Eleaten erhoben waren. Diese sinnenfeindliche Richtung mufste durch die oben besprochene Vertiefung des Nachdenkens und vor allem dadurch, dafs Beobachtungen von der soeben erwähnten Art in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt wurden, neue Nahrung erhalten. Auch war der Eleatismus keineswegs tot; er lebte fort in der Schule jener Sokratiker, die zu Megara heimisch waren, und die wir als die Erben Zenons und seiner Vorgänger Neu-Eleaten nennen durften. Kein Zweifel, dafs der alte Ruf: „Die Sinne sind Lügner; weigert ihnen den Glauben! Die Wahrheit wohnt aufserhalb und oberhalb der Sinnenwelt!“ mit neuer Kraft ertönte. Auch im Geiste Platons hat er den stärksten Widerhall gefunden. Aber freilich nicht nur die Eleaten, auch ihre Gegner, wie Protagoras einer war, entbehrten nicht der Nachfolge. Es fragt sich, mit welchen Waffen der alte Streit fortgeführt werden konnte. Der Satz: „Alles

Wahrgenommene ist wirklich" war von allem Anfang an gleichsam mit einem Einschlag von Subjectivismus versetzt, der schon in dem Hinweis auf den „Menschen" als das „Mafs aller Dinge" zum Vorschein kommt und sich an jener Stelle der von protagoreïschem Geist erfüllten Sophistenrede „Von der Kunst" am deutlichsten offenbart, an der es heifst: „Wenn das Nicht-Seiende zu sehen ist wie das Seiende, so weifs ich nicht, wie jemand es für nicht-seiend halten kann, wenn es anders mit Augen zu sehen ist und mit dem Geist zu erkennen als ein Seiendes" (vgl. I 364). Was in einer früheren Generation nur eine gelegentliche Anwandlung, eine flüchtige Erleuchtung war, wird nunmehr Kern und Mittelpunkt der Verteidigung des Sinnenzeugnisses. Seine Verfechter geben gewissermafsen alle Vor- und Aufsenwerke dem Gegner preis; sie ziehen sich in das Innerste der Festung zurück, in die Sinnesempfindungen selbst. Diese werden nicht mehr als Bürgschaft und Gewähr für etwas ihnen Äufserliches betrachtet; den Widersachern wird die weitestgehende Einräumung gemacht, damit aber zugleich die wirksamste Waffe des Angriffs entwunden. Mag die Sinnesempfindung immerhin kein giltiges Zeugnis ablegen für die Beschaffenheit, oder auch nur für das Dasein äufserer Gegenstände; sie selbst ist unabweisbar; sie besitzt an sich unbedingte Geltung oder Wahrheit und bildet im Verein mit unseren übrigen Bewufstseinsvorgängen den für menschliche Zwecke in Wahrheit völlig ausreichenden Inbegriff unseres Wissens.

7. Wer von solch einem Verzicht auf den Aufsenweltsglauben zum ersten Mal vernimmt, der mag sich freilich in ein Tollhaus versetzt wähnen. Wenn ihr an die Wahrheit dieser eurer Lehre glaubt — so ungefähr hat man Bischof Berkeley und seine Anhänger apostrophiert — dann müfst ihr mit dem Kopf gegen einen Laternenpfahl rennen, da der nicht existierende Pfahl dem nicht existierenden Kopf unmöglich etwas anhaben kann. Worauf diese regelmäfsig erwiderten: Wir leugnen nicht die Widerstandsempfindung und all die anderen Empfindungen, aus denen sich das Bild des Pfahls, des Kopfes und der ganzen sogenannten Aufsenwelt zusammensetzt; was wir leugnen, oder wovon wir — so sagt ein Teil jener Schule — zum mindesten nichts wissen, das ist jenes geheimnisvolle Etwas, das ihr hinter diesen für uns und jedes andere gleichartige Bewufstsein vorhandenen, durch feste Gesetze des Nach- und Nebeneinander verknüpften Phänomenen voraussetzt. Was wir die Vorstellung „eines Dinges", z. B. „eines Baumes, eines Steines, eines Pferdes, eines Menschen nennen" — so sagt uns ein moderner Anwalt dieser Denkweise, der ältere Mill, in seiner „Analyse der Phänomene des menschlichen Geistes" — „das ist die Vorstellung

einer gewissen Anzahl von Sinnesempfindungen, die wir so häufig gleichzeitig empfangen, dafs sie gewissermafsen“ zu einer Einheit „verschmelzen“. Ganz ähnlich heifst es in Platons Theaetet: „Solch einer Gruppe (von Empfindungen nämlich) erteilt man den Namen Mensch und Stein und Tier und jeglichen anderen Dinges.“ Hier handelt Platon von Denkern, deren Subtilität er nachdrücklich betont, die er in scharfen Gegensatz zu den Materialisten stellt, welche an nichts glauben, als was sie mit Händen greifen können. Er sagt ferner von ihnen, dafs sie alles in Vorgänge und Geschehnisse auflösen, den Begriff des Seins aber ganz und gar verbannen. Er stellt sie endlich (mittelst jener durchsichtigen Fiction einer Geheimlehre des Protagoras) als Nachfolger des grofsen Sophisten dar, und er gibt uns schliefslich Kunde von einer ihnen eigentümlichen Sensationstheorie, die uns alsbald beschäftigen soll. Dafs unter Platons Zeitgenossen diesem Bilde diejenigen ausnehmend wohl entsprechen, die „blofs die Affectionen für erkennbar“, das einer Gruppe von solchen angeblich zugrundeliegende „Aufsending“ aber „vielleicht“ für existierend, jedenfalls aber „für uns unzugänglich“ erklärt haben (Sextus), dürfte auch unseren Lesern kaum mehr zweifelhaft sein. Wieder mufs die Klage über die Dürftigkeit unserer Kenntnis laut werden. Wir wissen nicht, wie diese frühesten Vertreter der Denkart, die man heute die phänomenalistische nennt, sich mit der herkömmlichen Ansicht auseinandergesetzt haben. Unternahmen sie es, den Ursprung der letzteren zu erklären? Haben sie etwa gleich einem englischen Psychologen und einem deutsch-österreichischen Physiker unserer Tage auf die seelischen Processe hingewiesen, vermöge deren „ein Aggregat von Empfindungsmöglichkeiten ein dauerndes Dasein, das unseren Empfindungen selbst abgeht, und mithin eine höhere Realität zu gewinnen scheint, als diesen zukömmt“? Oder darauf, dafs „Farben, Töne, Düfte der Körper flüchtig“ sind, als „beharrlicher . . . Kern“ aber das zeitlichem und individuellem Wandel überwiegend entrückte „Tastbare“ zurückbleibt, welches als Hintergrund, Unterlage oder „Träger der daran gebundenen flüchtigen Eigenschaften erscheint“ und als solcher von der Gewohnheit des Denkens auch dann festgehalten wird, „wenn sich schon die Erkenntnis Bahn gebrochen hat, dafs Sehen, Hören und Tasten durchaus verwandt sind“? Oder endlich darauf, dafs aus dem Zusammenflufs dieser zwei Strömungen der Begriff der materiellen Substanz erwachsen ist? Wir wissen es nicht. Doch würde es uns nicht im mindesten Wunder nehmen, wenn sie nicht über die Rudimente solcher Erwägungen hinausgelangt wären, obgleich sie es an einer Kritik des Seinsbegriffes wenigstens kaum fehlen lassen konnten.

Auch Platons Darstellung ihrer Sensations-Theorie darf wohl

nur als eine im wesentlichen authentische gelten, während mancher Zug der Detail-Ausführung diesem schöpferischen Geist angehören mag, der sich kaum jemals mit der nackten Wiedergabe fremder Meinungen begnügt hat. Deshalb wollen wir auch nur die Grundzüge jener Theorie hervorheben. Danach wirken bei dem Zustandekommen jeder Sinnesempfindung zwei Elemente zusammen: ein thätiges und ein leidendes. Dieses Zusammenwirken wird als eine Bewegung bezeichnet und scherzhaft oder ernstlich an die heraklitische Lehre vom ewigen Flufs der Dinge geknüpft. Aus dem Zusammentreffen je zweier solcher Elemente, die eben nur durch ihr Zusammentreffen zu einem thätigen und leidenden werden, entsteht zugleich die Empfindung und das Empfindungsobject: mit der Gesichtswahrnehmung zugleich die Farbe, mit der Gehörswahrnehmung zugleich die Töne und so fort. Nicht ein vorher schon vorhandenes Hartes, Weiches, Warmes, Kaltes, Weifses u. dgl. m. wird wahrgenommen, sondern all das tritt erst zugleich mit der Wahrnehmung ins Dasein. Wie aber haben wir uns diesen zugleich die subjective Sensation und die objective Eigenschaft, wenn nicht das eigenschaftbegabte Object erzeugenden Vorgang zu denken? Platon nennt ihn, wie bemerkt, Bewegung und kennzeichnet diese deutlich als eine räumliche. Was wir Elemente der Bewegung genannt haben, verbleibt bei ihm in einer Unbestimmtheit, die eine schlimme, sei es unbeabsichtigte, sei es gewollte Unklarheit zur Folge hat. Von Stofflichem oder Körperlichem ist in der Grundlegung der Doctrin ganz und gar nicht die Rede, ja die nachdrücklich wiederholte Leugnung jeder absoluten Existenz, die mit Emphase allem Greifbaren gegenübergestellten „Thätigkeiten, Processe und all das Unsichtbare“ führen uns weit ab von allem Materiellen. Oder vielmehr, sie würden uns davon ganz und gar entfernen, wenn nicht die Surrogate für den strengeren Begriff der Materie, von denen manche antike Denker Gebrauch machen (so auch Platon selbst und Aristoteles) an auffälliger Verschwommenheit litten. So ist denn die Möglichkeit nicht völlig ausgeschlossen, dafs mindestens im Original eine Art von form- und qualitätsloser Materie als Gegenstand jener Bewegung bezeichnet war. Aber auch der Möglichkeit ist zu gedenken dafs Aristipp selbst hierbei an ganz eigentlich Körperliches gedacht hat. Die letztere, natürlichere Voraussetzung gab zu dem Vorwurf Anlafs, dafs die Kyrenaïker sich im Kreise gedreht haben, indem sie das Körperliche in Empfindungen auflösen und dann das Entstehen der Empfindung wieder aus Körperlichem ableiten wollten. Ob dieser Vorwurf sie mit Recht getroffen hat, darf mindestens fraglich heifsen. Denn keinesfalls kann es dem Phänomenalisten schon als solchem verwehrt sein, Sinnesphysiologie oder Naturwissenschaft überhaupt zu treiben. Mag er immerhin vorerst erklären, dafs er unter Körpern

oder Stoffen nichts anderes verstehe als Complexe dauernder Empfindungsmöglichkeiten (oder andere derartige, im letzten Grunde auf Empfindungen zurückgehende Abstractionen). Es steht ihm darum nicht minder frei, über die leiblichen Bedingungen jeder besonderen Empfindung gleichwie über die stofflichen Bedingungen jedes beliebigen sonstigen Vorganges zu handeln. Man mag die Zulässigkeit jener Zurückführung, man kann aber nicht füglich die Statthaftigkeit dieser ihrer Anwendung bestreiten. Ähnlich mögen die Kyrenaïker in Wahrheit verfahren sein. Dazu stimmt der Umstand, dafs man sie anklagte, sie hätten die Physik und auch die Logik, die sie vorab aus ihrem System verbannt hatten, „hinterher wieder in dieses aufgenommen“. Denn der Schlufs ihres Lehrgebäudes (sein vierter und fünfter Teil) habe über „Ursachen“ (Physik) und über „Beweisgründe“ (Logik) gehandelt.

8. Wie insbesondere diese ihre Logik geartet war, wünschte man zu wissen. An positiven Meldungen gebricht es gänzlich. Doch hätte man von vornherein vermuten können, dafs mit der phänomenalistischen Erkenntnislehre und der hedonisch-utilitarischen Moralbegründung im Altertum genau so wie in der Gegenwart ein empirisch-inductiver Betrieb der Logik Hand in Hand gegangen ist. Einen solchen hat es unter den jüngeren Epikureern gegeben, wie uns eine von Herculanums Asche geborgene Schrift des Philodem vor mehr als drei Jahrzehnten gelehrt hat. Schon anläfslich der ersten Bearbeitung jener inductiven Logik konnten wir auf bis dahin kaum beachtete Spuren gleichartiger Doctrinen in den Schulen der Skeptiker und der empirischen Ärzte hinweisen. Welche war die gemeinsame Wurzel derselben? Über diese Frage hat Ernst Laas Licht verbreitet, indem er an eine vordem übersehene bündige Andeutung Platons im „Staate“ erinnert hat. Dort ist von der Bewahrung vergangener Vorgänge im Gedächtnis, von dem genauen Beachten dessen, was voranging und was nachfolgte und dessen, was gleichzeitig vor sich ging, und von der daraus geschöpften möglichst sicheren Vorhersagung des in Zukunft Bevorstehenden die Rede — in Worten, an die trotz ihrer Bildlichkeit die Äufserungen jüngerer Autoren, welche die inductive Logik des späteren Altertums kannten, in auffälliger Weise anklingen. Wir gehen schwerlich fehl, wenn wir hierbei nicht, wie ein anderer Forscher annahm, an Protagoras, sondern an Platons Zeitgenossen Aristippos, denken. Wir ziehen aus alledem den Schlufs, dafs dieser den Grund zu einer Logik gelegt hat, die nichts anderes war als ein Inbegriff von Regeln zur Ermittelung der Aufeinanderfolge und des Zusammenbestehens von Phänomenen. Der Kyrenaïker mufste auf schwerwiegende Einwürfe gefafst sein und hat sie von seinen streit- und fragelustigen Gegnern

sicherlich oft genug vernommen. „Du glaubst nicht an die Realität der Aufsendinge (so mochten seine Widersacher ausrufen); du leugnest zum mindesten ihre Erkennbarkeit; wo bleibt da noch ein Spielraum übrig nicht blofs für Wissenschaft, sondern auch für die einfachste Voraussicht? Wie kannst du aus dem Heute das Morgen erschliefsen? Welche ist die Grundlage der gangbarsten, von niemandem, auch von dir selbst nicht, geleugneten Erfahrungssätze? Woher weifst du, dafs das Feuer brennt, dafs das Wasser den Durst löscht, dafs die Menschen sterblich sind, dafs all die Zusammenhänge Bestand haben, auf welchen unsere Lebensführung, die Verfahrungsweisen der Künstler und Handwerker, der Ärzte, der Schiffer, der Ackerbauer usw. beruhen?" Es heifst keine abenteuerliche Mutmafsung aufstellen, wenn wir annehmen, dafs die Kyrenaïker sich gedrängt sahen, auf derartige Fragen eine Antwort zu erteilen und nicht etwa auch nur durch ihr Schweigen einzuräumen, dafs der Verzicht auf erkennbare Objecte auch den Verzicht auf jegliches Wissen und jegliche darauf gegründete Praxis in sich schliefst. Und genau die Antwort, welche ihre erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ihnen zu geben gestatteten, ist in jener platonischen Andeutung enthalten. Nicht von Objecten, wohl aber von Geschehnissen oder Vorkommnissen ist daselbst die Rede; und ebenso kann die vorhin erwähnte inductive Logik aus einer Weltansicht erwachsen sein, die hinter den Dingen oder Wesen nichts anderes gesucht und gefunden hat, als gesetzmäfsig verknüpfte Complexe von Erscheinungen. So spricht denn eine nicht allzu geringe Wahrscheinlichkeit dafür, dafs das erste Auftauchen einer radicalen Erkenntniskritik auch von der ersten Formulierung desjenigen Erkenntniskanons begleitet war, der mit dieser Kritik an sich vereinbar ist und in unserem Jahrhundert wieder mit ihr vereinigt worden ist: mit den Normen der Ermittelung blofs phänomenaler Successionen und Coëxistenzen.

Kehren wir von dieser Abschweifung zurück und wenden wir uns von der nur in ihren Grundzügen klar überlieferten kyrenaïschen Auffassung des vornehmsten Erkenntnisproblems zu einem Punkte, in Betreff dessen jeder Zweifel als ausgeschlossen gelten kann: zu ihrer dem Sophisten Protagoras entlehnten, aber gewifs durch Aristipp weitergebildeten Lehre von den Sinnesempfindungen. Dafs es keine Sinnestäuschungen in der eigentlichen Bedeutung des Wortes giebt, dafs vielmehr jede Empfindung das naturnotwendige Product der es erzeugenden Factoren ist, diese wichtige Wahrheit wird im platonischen „Theaetet" in engem Anschlufs an zweifellos kyrenaïsche Lehren mit aller wünschenswerten Deutlichkeit verkündet. Nicht die Mehrheit oder die Minderheit der so oder so empfindenden Subjecte, nicht der regelmäfsig vorherrschende oder der ausnahmsweise auftretende Zu-

stand des empfindenden Einzelsubjectes vermag einen fundamentalen Unterschied zu begründen — so verschiedenen Wert auch (das dürfen wir hinzufügen) die aus diesen oder jenen Empfindungen gezogenen Schlüsse für die Leitung unseres Lebens besitzen mögen. Dafs die Urheber dieser Theorie ihrem Jahrhundert weit vorausgeeilt waren, kann man schon daraus entnehmen, dafs einige unserer hervorragendsten Zeitgenossen jene Wahrheiten auszusprechen und einzuschärfen nicht als überflüssig erachtet haben. Im Jahre 1867 hat Hermann Helmholtz die nachfolgenden Sätze niedergeschrieben: „Ein Rotblinder wird den Zinnober schwarz oder dunkelgraugelb sehen, auch das ist die richtige Reaction für sein besonders geartetes Auge. Er mufs nur wissen, dafs sein Auge eben anders geartet ist als das anderer Menschen. An sich ist die eine Empfindung nicht richtiger und nicht falscher als die andere [„wahr ist für mich meine Empfindung," heifst es im Theaetet], wenn auch die Rotsehenden eine grofse Majorität für sich haben. Überhaupt existiert die rote Farbe des Zinnobers nur, insofern es Augen giebt, die denen der Majorität der Menschen ähnlich beschaffen sind. Genau mit demselben Rechte ist es eine Eigenschaft des Zinnobers, schwarz zu sein, nämlich für die Rotblinden." [„Ein Unding — so heifst es ebendort — ist ein Süfses, das für niemanden ein Süfses ist."] Im darauffolgenden Jahre hat sich ein anderer, oben schon einmal erwähnter philosophischer Physiker über dieselbe Frage wie folgt geäufsert: „Der Ausdruck ‚Sinnestäuschung' beweist, dafs man sich noch nicht recht zum Bewufstsein gebracht, oder wenigstens noch nicht nötig gefunden hat, das Bewufstsein auch in der Terminologie zu bekunden, dafs die Sinne weder falsch noch richtig zeigen. Das einzig Richtige, was man von den Sinnesorganen sagen kann, ist, dafs sie unter verschiedenen Umständen verschiedene Empfindungen und Wahrnehmungen auslösen . . . Die ungewöhnlichen Wirkungen pflegt man nun Täuschungen zu nennen."

Noch ist eines wichtigen negativen Umstandes zu gedenken. Die Probleme der Veränderung, der Inhärenz, der Prädication, welche in den Erörterungen der Megariker, der Kyniker und auch Platons eine so beträchtliche Rolle spielen, fehlen vollständig in allen Meldungen über die Lehren der Kyrenaïker. Das kann uns nicht wunder nehmen, da diese Rätselfragen insgesamt Schöfslinge des Seinsbegriffes sind, welchen die Urheber der im „Theaetet" dargestellten Sensationstheorie ganz und gar, wie Platon ausdrücklich meldet, auszumerzen bemüht waren. Das Streben nach Befreiung von den Schwierigkeiten, die aus diesem Begriffe erwachsen, hat bei den frühesten wie bei den spätesten Phänomenalisten sicherlich als ein Denkmotiv von erheblicher Stärke gewirkt. Inwieweit ihre Kritik des Seinsbegriffes eine polemische Wen-

dung gegen Mitglieder anderer sokratischer Schulen nahm, darüber fehlt es uns an jeder Nachricht. Vielleicht hat eben diese Controverse einen Anteil an den Streitigkeiten gehabt, die zwischen Aristipp und Antisthenes und dann wieder zwischen einem späten Mitglied der afrikanischen Schule, Theodoros, und dem Megariker Stilpon stattgefunden haben.

9. Weniger nachhaltig als auf metaphysischem war auf ethischem Gebiete der Zwiespalt der Sokratiker. Hier kommen die Züge des gemeinsamen Ahnherrn immer wieder zum Durchbruch. Man möchte von einem Rückschlag zum Urtypus sprechen, der die daraus entwickelten Sondertypen zu überwinden oder doch einander zu nähern trachtet. Eben daran mahnt uns der soeben erwähnte Name des Theodoros. Er war ein Urenkelschüler Aristipps, allein in seinem Gehaben wie in seiner Lehre fast ebenso sehr Kyniker als Kyrenaïker. Durch Parteikämpfe früh aus der Heimat verdrängt, hat er zu Athen und zu Korinth als Lehrer, aber auch als Staatsmann bei Ptolemaeos I., in diplomatischer Sendung bei Lysimachos und zuletzt an der Seite des egyptischen Statthalters Magas in seiner Vaterstadt gewirkt, wo er von diesem „in hohen Ehren gehalten“ aus dem Leben schied. So war er ein philosophischer Welt- und Hofmann, aber nichts weniger als ein Höfling. Vielmehr bildet der von starkem Selbstgefühl durchtränkte Freimut, den er den Grossen gegenüber mit äusserster Unerschrockenheit an den Tag legte, seine hervorstechendste, an Diogenes und dessen Nachfolger erinnernde Charaktereigenschaft. Zugleich kynisch und kyrenaïsch ist auch sein Kosmopolitismus und seine Geringschätzung des Staatsbürgertums; mehr kynisch als kyrenaïsch seine Mifsachtung der Freundschaft, deren die sich selbst genügenden Weisen nicht bedürfen, während sie den Schlechten, deren Zuneigung den gewährten Nutzen nicht zu überdauern pflegt, überhaupt fremd sei.

Auch über die Gestalten des Volksglaubens hat Theodoros mindestens so kühn, wahrscheinlich noch kühner als einige andere seiner sokratischen Zeitgenossen (vor allem Stilpon und Menedem, vgl. S. 169), geurteilt. Ob ihm der Beiname „Atheïst“ mit vollem Recht gebührt, vermögen wir nicht zu sagen. Die Mehrzahl der Berichterstatter legt ihm allerdings diese Gesinnung bei; andere behaupten, dafs er nur die Götter der Mythologie gegeifselt habe; wieder andere, dafs Epikur aus der gewaltigen kritischen Leistung Theodors seine eigene — keineswegs atheïstische — Lehre von den göttlichen Dingen geschöpft habe. Danach darf man vielleicht vermuten, dafs Theodoros auch den Vorsehungsglauben und die Annahme göttlicher Sonder-Eingriffe bestritten habe. Das genügte sicherlich, um eine Anklage vor dem Areopag in

Aussicht zu stellen, vor der ihn Demetrios von Phaleron, der zwischen 317/6 und 307/6 zu Athen das Regiment führte, geschützt hat. Es genügte auch, um ihn neben Diagoras und Prodikos (vgl. I 328 und 346) unter die Gottesleugner zu reihen; es reichte auch aus, um einen späten Kirchenschriftsteller sagen zu lassen, er habe „die Gottheit geleugnet und darum Alle zu Meineid, Raub und Diebstahl aufgefordert“.

Seine Sittenlehre weist in Wahrheit jenen Zug zur Verinnerlichung auf, den wir bei Hegesias und Annikeris angetroffen haben. Das Wort „Lust“ galt ihm offenbar als zu sehr mit irreleitenden Associationen behaftet, um die von allen Sokratikern gleichmäfsig als Lebensziel betrachtete Eudämonie zu bezeichnen. An ihre Stelle tritt ein mehr dem Gemütsleben als der sinnlichen Sphäre zugeeigneter Ausdruck: die Freude oder Heiterkeit, und ihren Gegensatz bildet die Trauer oder Betrübnis. Als das einzige wahrhafte Gut (das heifst als das einzige wirksame Mittel, jenes Ziel zu erreichen) wird die Einsicht und die — augenscheinlich mit ihr als verwachsen angesehene — Gerechtigkeit betrachtet, das Gegenteil davon als das einzige wahrhafte Übel. Lust und Schmerz (beides offenbar in engerem Sinne verstanden, wie das zweite der Originalworte, pónos, deutlich zeigt) rücken in die Reihe der „mittleren“ oder an sich gleichgültigen Dinge, der Adiáphora, um mit Kynikern und Stoikern zu sprechen. Dieser Doctrin, die wir nur in ihren Umrissen kennen, läfst sich allenfalls der Mangel an gebührender Rücksicht auf die äufseren Daseinsbedingungen und damit dieselbe Überspannung vorwerfen, die man der Moral der zwei zuletzt genannten Schulen überhaupt zur Last legen kann. Wie jedoch derselbe Compilator, dem wir diese knappen, aber wertvollen Mitteilungen verdanken, in einem Atem hinzufügen kann, „in gewissen Zeitumständen“ werde der Weise nach Theodoros stehlen, Tempelraub u. dgl. m. üben, das ist schwer verständlich. Ein von Böswilligkeit freier Berichterstatter hätte es jedenfalls nicht unterlassen, uns über jene so merkwürdigen „Zeitumstände“, in welchen das oberste Gut, die Gerechtigkeit, gelegentlich vom Thron gestofsen wird, des Genaueren zu belehren.

Uns scheint, falls keine plumpe Erfindung vorliegt, nur eines von zwei Dingen möglich zu sein. Entweder unser Kyrenaïker hat Worten, welche gemeiniglich moralisch tadelnswerte Handlungen bezeichnen, in irgend einer dialektischen Erörterung eine andere völlig harmlose Bedeutung beigelegt, etwa wie wir von Not-Lügen sprechen und von Not-Entwendungen, Not-Betrug u. dgl. m. sprechen könnten (man erinnere sich z. B. der sokratischen Erörterungen über die Entwendung von Waffen in der Absicht, einen Selbstmord zu verhüten, über sonstige Täuschungen, die eine Lebensrettung bezwecken u. dgl. m.; vgl. S. 45 f.). Oder es handelt sich um „Schulfälle“ von ganz absonderlicher Art, um

jene fictive Casuistik, welche den gewöhnlichen moralischen Maſsstäben ihre Anwendbarkeit raubt und die wir bei den Stoikern antreffen werden (z. B. Notwendigkeit des Incests, wenn die Erhaltung des Menschengeschlechtes davon abhängt). Anders steht es um die Aussprüche, durch welche der halbe Kyniker Theodoros der von dieser Secte begünstigten Ungebundenheit in Fragen des Geschlechtsverkehrs das Wort geredet haben soll und die nicht als unglaubhaft gelten müssen.

Haben wir Theodor einen halben Kyniker genannt, so darf sein Schüler Bion ein Dreiviertel-Kyniker heiſsen. Aus Borysthenis, der Dnieperstadt, gebürtig, hat er die Philosophenschulen des Mutterlandes besucht und auſser von Kynikern auch von Theodoros, von dem Akademiker Krates und von dem Peripatetiker Theophrast gelernt. Er ward ein Wanderlehrer, der die kynische Tracht annahm, aber gegen den Brauch der Kyniker für Bezahlung lehrte, überdies ein ungemein fruchtbarer Schriftsteller in Prosa wie in Versen. Witz und Geist waren ihm in hohem Maſse eigen, und die Pfeile seines Spottes flogen wahllos nach allen Seiten. Zwei parodistische Verse, die einzigen, die wir von ihm besitzen, hecheln den ehrwürdigen Archytas durch, was ihm in unseren Augen ernsteren Eintrag thut als all das schlimme Gerede, das über ihn im Umlauf war und in dem Erwin Rohde schon längst mit vollem Rechte nichts anderes erkannt hat als „bissig verleumderische Invectiven". Mit diesen ward Vergeltung geübt für die heftigen Angriffe, die er gegen die Volksreligion nicht minder als gegen Philosophen aller Art gerichtet hatte. Sein Auftreten erinnert einigermaſsen an dasjenige Voltaires, dem er auch darin gleicht, daſs ihm eine Bekehrung auf dem Totenbett angedichtet wurde. Aus Nachahmungen des Teles (vgl. S. 129 f.) lernen wir Bions litterarische Manier einigermaſsen kennen, insbesondere aus dem höchst geistvollen Gespräch zwischen der „Armut" und den „Lebensumständen". Was den Gehalt seiner Lehre betrifft, so ist sie ein gemilderter Kynismus, der aus der Hedonik die jenem fremde Anpassung an die Verhältnisse herübernimmt und nicht so sehr die Verschmähung des Genusses als die Bescheidung mit dem jedesmal erreichbaren predigt.

Das Facit all dieser jetzt und früher geschilderten Anpassungen, Umgestaltungen und Verschmelzungen (vgl. S. 160) ist das folgende. Die kleineren Zweige am Baume des Sokratismus verdorren allmählich; die megarische und die elisch-eretrische Schule sterben aus. Der Kynismus erhält sich in seiner strengeren Gestalt als Secte; was ihm von Wissenschaftlichkeit innewohnt, geht jedoch in eine neue, minder schroffe Richtung auf, in die Stoa, die dem aus der Hedonik erwachsenen Epikureïsmus gegenüber-, aber zugleich innerlich näher steht, als die Heftigkeit ihres Bruderzwistes es vermuten läſst. Denn

Epikur ist von Zenon nicht mehr so weit entfernt, wie etwa Aristipp es von Antisthenes gewesen war. In diesem Doppelstrom bewegt sich fortan der Sokratismus, indem er sich auf der kynischen Seite mit der heraklitischen Naturansicht, auf der kyrenaïschen mit der demokritischen Naturlehre vermählt. In dieser Ausgestaltung und mit diesen Zuthaten versehen, wird die Lehre des Sokrates zur Religion, nicht der Massen schlechtweg, aber der Massen der Gebildeten und bleibt es durch eine Reihe von Jahrhunderten. Der Umbildungsprocefs hat sich, wie man sieht, mit einem erstaunlichen Grade von Gesetzmäfsigkeit vollzogen. Zur Kette, welche die Ethik bildet, gesellt sich hier und dort ein naturphilosophischer Einschlag; und das Gewebe wird zu einem System, welches das religiöse, moralische und wissenschaftliche Bedürfnis von Myriaden von Menschen befriedigt. Die Vermittler dieser Ausbreitung und Uebertragung waren hervorragende, aber sicherlich nicht die allerhervorragendsten Geister. Wie man von Wärme- und Elektricitätsleitern spricht, so möchte man auch von Gedankenleitern sprechen, von denen sich die bahnbrechenden Geister unterscheiden. Nicht, dafs wir die populäre Ansicht vom Genie für die richtige hielten. Niemand — so meinen wir — ist von Vorgängern völlig unabhängig. Niemand zaubert ein in allen Stücken Neues und Unerhörtes gleichsam aus dem Nichts hervor. Allein der Unterschied scheint im folgenden zu liegen.

Ein Geist erster Ordnung wird von ihm vorgefundene und ausgewählte Elemente der Weltansicht in jener Weise verbinden und fortbilden, die seiner hochstehenden und aufs schärfste ausgeprägten Eigenart gemäfs ist und die eben darum wenig Aussicht hat, in kurzer Frist die Zustimmung weit ausgedehnter Volksschichten zu erringen. Zugleich wird er durch den übergrofsen Reichtum seiner Individualität auf viele spätere Epochen wirken, denen sie immer wieder neue Berührungspunkte bietet, und dadurch auf das gesamte Geistesleben der Menschheit. Von dieser Art war der gewaltige Mann, zu dessen Betrachtung wir uns nunmehr wenden. Auch durch ihn ward die Sokratik mit anderen Bildungselementen, zumal mit dem Pythagoreïsmus, verquickt; aber der Einflufs des neuen Productes ist zunächst auf weit engere Kreise beschränkt geblieben. An den kynischen und den kyrenaïschen Sokratismus schliefsen sich so gut als unmittelbar die vorhin genannten umfassenden Gebilde an, die geistigen Massenphänomene, welche hier ihren Ursprung haben. Das Verständnis ihrer Entwicklung wird durch den Inhalt der zwei nächstfolgenden Bücher dieses Werkes kaum gefördert werden. Dennoch werden wir es nicht bereuen dürfen, uns bei Platon, seinem Schüler Aristoteles und ihrem Jüngerkreis geraume Zeit verweilt zu haben.

Fünftes Buch.

Platon und die Akademie.

— διὰ τὸ ἀπολειφθῆναι τοῦ ἀρίστου φύλακος; Τίνος; ἦ δ' ὅς ὁ Ἀδείμαντος. Λόγου, ἦν δ' ἐγώ, μουσικῇ κεκραμένου, ὃς μόνος ἐγγενόμενος σωτὴρ ἀρετῆς διὰ βίου ἐνοικεῖ τῷ ἔχοντι.

Plato, Respublica, VIII 549 B.

Erstes Capitel.

Platons Lehr- und Wanderjahre.

Ein hervorragender Zeitgenosse hat eine eigenartige Begriffsbestimmung des „grofsen Mannes“ aufgestellt. Ein grofser Mann, so meinte er, das sind mehrere Männer in einem. Dieses Wort trifft vielleicht auf keinen Genius genauer zu, als auf Platon. So sehr wir die Mächtigkeit seiner Begabung, die Gröfse seiner Leistung bewundern, noch stärkeres Staunen erregt ihre Mannigfaltigkeit. Der Dichter in ihm ist dem Denker zum mindesten ebenbürtig. Und im Denker halten sich die widersprechendsten Vorzüge die Wage: die Fähigkeit, einen massigen Gedankenbau aufzurichten, und der bohrende Scharfsinn, der jeden derartigen Bau stets von neuem unterwühlt, welcher eigene nicht minder als fremde Denkergebnisse einer nie ermattenden, bis aufs äusferste geschärften Prüfung unterwirft. Der Reihe nach Skeptiker und Mystiker, ein constructives und ein analytisches Genie, hat Platon nicht nur in einer langen Schriftenreihe die Vielseitigkeit seiner Anlagen bethätigt; auch in der von ihm begründeten Schule ist im Laufe der Zeiten bald die eine, bald die andere dieser Richtungen in den Vordergrund getreten, und nahezu ein Jahrtausend lang haben sie einander wechselseitig abgelöst.

Die gewaltigen und vielartigen Wirkungen, die von dieser aufserordentlichen Persönlichkeit ausgestrahlt sind, haben sich bis zur Stunde nicht erschöpft oder verflüchtigt. Man rühmt heute Immanuel Kant, indem man ihn einen Platoniker nennt. Ja die eine Hälfte der philosophischen Welt hält noch immer im wesentlichen an Platons Ansicht vom Übersinnlichen fest, während die andere und minder anspruchsvolle zu seinen Methoden begrifflicher Zergliederung bewundernd aufblickt. Wagelustige Reformatoren, welche die Umgestaltung der Gesellschaftsordnung planen, begrüfsen im „Staat“ ein frühes und glänzendes Vorbild ihrer Bemühungen; die an ererbten Glaubenslehren zähe Haftenden verehren inbrünstig den Schöpfer des „Phaedon“. Nüchterne Vertreter des Nützlichkeitsprincips und strenger Rationalität erblicken in

Platon ihren geistigen Ahnherrn; aber auch die träumerische Mystik des Morgen- und Abendlandes ist demselben Boden entsprossen. Sie ist aus dem jüngsten Zweige dieser Schule, dem Neu-Platonismus, erwachsen; und das Auge des Kenners erspäht noch Spuren des Zusammenhanges bis in die Symbole, welche der Tanz extatischer Derwische versinnlicht.

Platon ist den vertrauenswürdigsten Angaben zufolge im Frühling des Jahres 427 v. Chr. G. auf der Athen benachbarten Insel Aegina zur Welt gekommen, wo sein Vater Ariston zeitweilig angesiedelt war. Die väterliche Familie hat ihren Stammbaum auf den letzten König Attikas, auf Kodros und dessen Vorfahren zurückgeführt. Seine Mutter Periktione gehörte gleichfalls einem hoch angesehenen, mit Solon verwandten, von diesem, von Anakreon und anderen Dichtern gefeierten Hause an. Mit stärkster Vorliebe verweilt Platon, der sich selbst in seinen Dialogen nur dreimal beiläufig erwähnt, bei diesen stolzen Familienerinnerungen. Auch hat er seinen Verwandten, den Brüdern Glaukon und Adeimantos, dann einem Halbbruder Antiphon, ferner dem mütterlichen Oheim Charmides und vor allem dem Vetter seiner Mutter Kritias mehr als ein Denkmal in seinen Werken errichtet. Zweifelsohne verdankt er dem mütterlichen Blute die reiche Ausstattung seines Geistes. Schon einmal anläfslich der Anfänge der Gesellschaftswissenschaft (I 312 f.) ist uns der Name des Kritias begegnet. In Prosa und Versen hat er mannigfache Gebiete bearbeitet, einige, wie die Schilderung von Verfassungen, von Volkssitten und Charaktertypen (hier allenfalls vom Dichter Semonides abgesehen), wohl geradezu erschlossen. Er war in der Schule der Aufklärung herangewachsen und hat in seinem Buchdrama Sisyphos (vgl. I 312) den Götterglauben als eine Erfindung kluger, um das Wohl der Gesellschaft besorgter Männer bezeichnet. Allen Formen der Theologie, auch den metaphysisch verfeinerten, steht er dort fremd gegenüber. Dazu stimmt auch das Wenige, was wir von seiner materialistischen Seelenlehre und von seiner Erkenntnislehre wissen, die er in „Aphorismen" und „Conversationen" betitelten Büchern behandelt hat. Doch nicht der Denker und Dichter, der Staatsmann Kritias ist es vor allem, dessen Andenken die Nachwelt bewahrt hat. Sein Anteil an den athenischen Parteikämpfen des ausgehenden fünften Jahrhunderts, seine Stellung an der Spitze der sogenannten dreifsig Tyrannen, hat ihn zu einer der meistgehafsten Persönlichkeiten der griechischen Geschichte gemacht. Und keinem Zweifel unterliegt es, dafs er als Vorkämpfer der Adelsfaction vor keinem Äufsersten der Gewaltthätigkeit zurückgeschreckt ist, und dafs es schwere politische Sünden waren, die er am Schlusse jenes Bürgerkrieges (403) mit seinem

Leben gebüfst hat. Ihn jedoch von niedrigen Beweggründen beherrscht zu glauben, dazu fehlt uns jeglicher Anlafs. Schon die Art, wie Aristoteles seiner Persönlichkeit neben Achilleus gedenkt (während er über sein politisches Wirken, wohl aus Rücksicht für Platon, den Schleier der Vergessenheit breitet), zeigt klärlich, dafs ihm diese als eine imponierende gegolten hat. Was den Eindruck der Charakterlosigkeit erzeugen könnte, dafs nämlich der Adelskämpe Kritias als Verbannter in Thessalien (um 406) die zinspflichtigen Bauern gegen ihre Herren aufzuwiegeln trachtete, das ist einmal keine authentische Thatsache und würde, falls es eine solche wäre, nicht notwendig jenen Vorwurf begründen. Denn der Gegner des auf der Pnyx herrschenden städtischen Kleinbürgertums und Proletariats konnte sehr wohl der Freund eines freien Bauernstandes sein. Doch nur zweierlei hat uns hier zu kümmern: der Umstand, dafs ein durch Reichtum der Veranlagung und durch Stärke der Leidenschaft bemerkenswerter Mann zu Platons nahen Verwandten gehört hat, und ferner der Einflufs, den — um mit Niebuhr zu sprechen — „ein so geistreicher Mann, begabt mit der Macht, die Gemüter zu bezaubern und sich zu unterwerfen, ... auf den Grofsneffen ausüben“ mufste. „Ehe er verbannt ward, konnte er sich in vollem Recht zeigen; wie jede Opposition gegen eine an Missbräuchen reiche Regierung: als er ins Elend ging, war Platon auch noch sehr jung; und sah ihn erst wieder, da er als Tyrann zurückkehrte.“ Mochte der jugendliche Platon die Ausschreitungen jener Schreckensherrschaft noch so sehr verabscheuen, er hat sie sicherlich für das Erzeugnis einer gebieterischen Notwendigkeit gehalten. Seine Liebe und Bewunderung für Kritias hat unvermindert fortgedauert und im Verein mit der Trauer um seinen gleichfalls in jenen Kämpfen gefallenen Oheim Charmides viel dazu beigetragen, ihn der Vaterstadt und deren demokratischer Verfassung zu entfremden. Dafs diese seine Gesinnung lange Jahre hindurch keinen Wandel erfuhr, dafür haben die Häupter der wiederhergestellten Volksherrschaft aufs ausgiebigste gesorgt. Ist doch eines von diesen, Anytos, vier Jahre später der Hauptankläger des Sokrates geworden!

Mit Sokrates hatten vordem auch Kritias und Charmides verkehrt, und durch des letzteren Vermittelung war wohl Platon in den Bannkreis des grofsen Gesprächszauberers getreten. Dies geschah, als er zwanzig Jahre zählte. Während er sich vorher mit Musik als ein Schüler Drakons — der seinerseits ein Jünger des mit Perilkes befreundeten, geistig hochstehenden Damon gewesen war —, dann mit Malerei und Poesie beschäftigt hatte, entsagte er fortan diesen Lieblingsneigungen, oder vielmehr: er stellte sie fast insgesamt in den Dienst der Philosophie. Hat er damals wirklich, wie die Sage geht, ein bereits voll-

endetes Trauerspiel den Flammen überantwortet, so ist die mimetische Poesie seiner Gespräche, ihr dramatischer Reichtum aus dieser Asche vollkräftig wiedererstanden.

Doch Sokrates war nicht der erste Denker, mit dem Platon vertrauten Umgang pflog. Schon vorher war er dem Kratylos nahegetreten, dessen Namen er durch eines seiner Gespräche verewigt hat. Es war dies ein verspäteter Herakliteer, der sich zu dem ephesischen Weisen verhielt etwa wie ein Jung-Hegelianer zu Hegel. Er hat die Lehre des Meisters bis zum Fratzenhaften gesteigert. Hatte jener den steten Wandel und Wechsel der Dinge durch den Ausspruch versinnlicht, es sei nicht möglich, zweimal in denselben Flufs hinabzusteigen, so meinte Kratylos, damit sei noch zu wenig gesagt. Schon während des Augenblickes, da man in den Flufs hinabtauche, werde dieser ein anderer. Zuletzt hat der extreme Jung-Herakliteer auf den Gebrauch der Sprache (deren Bestimmtheit der Unbestimmtheit des fliefsenden Seins widerspreche), wie Aristoteles meldet, überhaupt verzichten wollen; er wollte sich damit begnügen, mit dem Finger zu deuten. Mit ergötzlichster Laune hat Platon in Werken seines reifen Alters die verzerrte Doctrin und ihre Vertreter, das heifst doch den Kreis seines Lehrers, geschildert. Die Welt erscheine ihnen wie mit einem ewigen Schnupfen behaftet, die Dinge wie durchlässige Gefäfse, denen unvermerkt das Wasser entströmt. Aber auch sie selber dürfen „fliefsende" heifsen, da ihr Wesen alles Bestandes und aller Festigkeit ermangle. Eine Discussion mit ihnen sei unfruchtbar, ja unmöglich, da sie immer neue Rätselworte aus ihrem Köcher hervorholen und gleich Pfeilen auf den Gegner abschnellen; ehe dieser sich von der Verblüffung über das erste erholt hat, werde er schon von einem zweiten getroffen. Trotz dieses beifsenden Spottes über die schillernde, aber hohle Dialektik jener Nachzügler ist die frühe Bekanntschaft mit heraklitischen Lehren auf Platon nicht ohne nachhaltige Wirkung geblieben. Aristoteles wenigstens, der hier ein vollgültiger Zeuge ist, erkennt diese darin, dafs ihm die Sinnendinge um ihrer unablässigen Veränderung willen nicht als ein geeigneter Gegenstand der Erkenntnis gegolten haben. Und in der That hat die Naturforschung nur einen späten und auch dann nur einen vergleichsweise geringen Anteil an seinem wissenschaftlichen Bemühen gehabt.

Allein wir dürfen uns Platons Jugend nicht von künstlerischen und philosophischen Interessen allein erfüllt denken. Einen Teil seiner Jünglingsjahre hat er ohne Zweifel im Feldlager, vielleicht als Reiter, verbracht. War doch der junge Athener auch in gewöhnlichen Zeitläuften verpflichtet, Besatzungs- und Wachtdienste zu leisten. Um wie viel

mehr in dieser Epoche, da Athen mit dem Aufgebot seiner letzten Kräfte den Angriff Spartas abzuwehren bestrebt war. Selbst allgemeine Aufgebote sämtlicher Waffenfähiger sind damals nicht allzu selten erfolgt. Auch in den Parteikämpfen, die das blutige Nachspiel des gewaltigen Krieges bildeten, war Neutralität unmöglich. Und wäre sie selbst möglich gewesen: der jugendliche Neffe des Charmides, der Grofsneffe des Kritias, wäre darum nicht weniger auf der Seite dieser von ihm hochgeehrten Verwandten, die zugleich die einflufsreichsten Parteihäupter waren, gestanden.

Wer sich all das gegenwärtig hält, den wird ein früher Beginn platonischer Schriftstellerei wenig wahrscheinlich dünken. Dieser Eindruck wird noch von einer anderen Seite her verstärkt. Platon hat sich von allem Anfang an und auschliefslich der Dialogform bedient. In seinen Gesprächen erscheint (von einer einzigen Ausnahme abgesehen) jedesmal und zwar zumeist als deren Mittelpunkt die Gestalt des Sokrates. Dafs er diese Huldigung — die grofsartigste, welche die Litterargeschichte kennt — schon dem Lebenden dargebracht habe, dies darf zwar nicht unmöglich heifsen. Aber ungleich verständlicher wird sie uns, wenn wir sie in dem Licht eines Totenopfers ansehen. Was sonst eine blofse Ehrenbezeigung oder ein schriftstellerischer Kunstgriff wäre, gewinnt so weitaus tiefere Bedeutung. Das Bild lieber Toter, zumal wenn sie plötzlich von uns geschieden sind, umschwebt uns im Wachen wie im Träumen. So vermochte sich auch der Jünger von dem ihm gewaltsam geraubten Meister nicht loszureifsen. Der künstlerische Gestaltungstrieb vereinigte sich mit dem Gebot dankbarer Pietät und nötigte ihn, den vorzeitig abgebrochenen Verkehr wieder aufzunehmen, die Mit- und Nachwelt daran teilnehmen zu lassen und das Beste, was er empfand und dachte, dem Verklärten in den Mund zu legen. So werden wir denn, wenngleich nicht mit unbedingter Sicherheit, voraussetzen dürfen, dafs die Abfassung sokratischer Gespräche bei Platon wie bei seinen Genossen dem Tode des Sokrates nachgefolgt, nicht vorangegangen ist.

2. Auch in anderer Rücksicht bezeichnet das tragische Ereignis des Frühlings 399 einen Abschnitt in Platons Leben. Mit ihm enden seine Lehrjahre, es beginnen seine Wanderjahre. Dafs seine persönliche Sicherheit bedroht gewesen sei, haben wir keinen Grund anzunehmen — mag nun die Nachricht wahr oder falsch sein, er habe als Fürsprecher des angeklagten Lehrers die Tribüne betreten und sei durch unwillige Rufe der Geschworenen, die wohl seiner Herkunft mehr als seiner Person galten, sie zu verlassen genötigt worden. Wohl aber mochte ihm der Aufenthalt in der Heimat zunächst verleidet sein.

Die Hauptsache war jedoch diese. Mit dem Lebensfaden seines väterlichen Freundes war das stärkste Band zerschnitten, das ihn an Athen gekettet hatte. Der Drang, die Welt zu sehen, war sicherlich bereits vordem in ihm geweckt worden. Allein der Wunsch, den teuren Greis nicht vor der Zeit zu missen, war dazu angethan, seine Wanderlust zu zügeln. Nunmehr hatte der Trunk aus dem Schierlingsbecher allen Bedenken ein Ziel gesetzt.

Ein Dutzend Jahre hat Platon im Ausland verlebt. Schwerlich ohne mittlerweile manch eine kürzere oder längere Rast in der Heimatstadt zu halten. Auch glichen seine Reisen sicherlich nicht einem ruhelosen Umherhasten. Galt es ihm doch nicht, wie einst Herodot oder Hekatäos, sein Gedächtnis oder seine Schreibtafel möglichst rasch mit einer bunten Menge von Anschauungen oder Nachrichten zu füllen. Er wollte die Wunder der Natur und der Kunst bestaunen, die Pyramiden Egyptens nicht minder als die schneeige Kuppe des sicilischen Feuerberges. Ferner galt es ihm Kenntnisse zu erwerben, die im Ausland eine reichere Pflege fanden als im damaligen Athen. Nicht am wenigsten war es ihm endlich darum zu thun, „vieler Städte Menschen“ zu sehen und ihren „Sinn“ zu erkunden.

Drei Etappen dieser Reisen werden uns genannt: Egypten, Unter-Italien und Sicilien. Voran ging ein Zwischenaufenthalt im nahen Megara, wo die verwaisten Jünger sich um Euklid (vgl. S. 141 ff.), vielleicht als um ihren Ältesten, versammelten. Hierauf (so heisst es) erfolgte der Besuch des Nilthals, der gewifs geraume Zeit in Anspruch nahm. Das Pharaonenreich bestand nicht mehr. Allein die persische Eroberung (525 v. Chr.) hatte die sociale und staatliche Ordnung nur an der Oberfläche angetastet. In eben jener Zeit — um 400 — fand ein Ausbruch nationalen Hasses statt. Das Fremdjoch ward gebrochen und machte der vornehmlich auf griechische und libysche Lanzen gestützten Eintagsherrschaft heimischer Dynasten Platz. Die uralte Gesittung dieser grofsen Culturnation hat auf Platon den tiefsten Eindruck hervorgebracht. „Ihr Griechen seid Knaben,“ so läfst er noch in einem seiner spätesten Werke, im „Timaeos“, einen egyptischen Priester zu Solon sprechen. Die jahrtausendlange Stetigkeit der Überlieferung, die unverrückbare Festigkeit der das geistige Leben regelnden priesterlichen Satzungen, der längst erstarrte und darum scheinbar unwandelbare Stil der plastischen sowohl als der musischen Künste, die „altersgraue Wissenschaft“ — all das hat ihm gewaltig imponiert. Noch mehr vielleicht die Erblichkeit der Beschäftigungen, die ausgebildete Büreaukratie, die strenge Sonderung der Berufe und ihre weit vorgeschrittene Unterteilung, von der uns Herodots ganz modern klingende Schilderung ärztlicher Specialisten eine Vorstellung geben kann. („Die einen sind

Augen- . . . . ., andere Zahn-Ärzte; wieder andere behandeln innere Krankheiten“). Hat doch die Arbeitsteilung in grellem Gegensatz zu athenischer Vielseitigkeit und Vielgeschäftigkeit geradezu einen Angelpunkt seines socialpolitischen Denkens gebildet, wobei sich die Anschauung egyptischer Einrichtungen mit den Forderungen, die aus dem sokratischen Primat des Intellectes flossen, ohne Zweifel eng verschwistert hat. Als nachahmenswert galt ihm auch der in Egypten herrschende Schulzwang und die auf tiefer pädagogischer Einsicht beruhenden, „unter Scherz und Lustbarkeit“ der Kinder geübten Methoden des arithmetischen Anschauungsunterrichtes, wobei Kränze, Früchte, Trinkschalen von Hand zu Hand gingen. Mit wahrem Überschwang preist er die seit altersher durch eine wandellose Gesetzgebung festgestellte Gewöhnung der Jugend an schöne Melodien wie an schöne Geberden.

Einen längeren Aufenthalt hat Platon an dem Ursitz egyptischer Religion und Priesterweisheit, zu Heliopolis genommen, wo man noch dem Geographen Strabon um den Beginn unserer Zeitrechnung die einst von dem athenischen Weltweisen bewohnten Gemächer zeigte. Der eine Meile nordöstlich vom alten Memphis und dem heutigen Kaïro auf einer künstlichen Erhöhung erbaute Sonnentempel mit seinen weitausgedehnten Priester-Collegien läfst sich einer ruhigen Universitätsstadt im Gegensatze zur benachbarten geräuschvollen Capitale vergleichen. In der jetzt wenig anziehenden, im Altertum durch den grofsen Schiffahrtscanal und von ihm gespeiste Teiche belebten Gegend mögen wir uns Platon etwa in der längt zerstörten Sphinxallee lustwandelnd denken. Mit ehrfürchtigem Schauer mochte ihn das Alter der grofsartigen Tempelanlagen erfüllen, von deren einstiger Pracht nur mehr ein aus Rosengranit gefertigter, mehr als sechzig Fufs aus der Erde hervorragender Obelisk Zeugnis ablegt, den jetzt Getreide umwogt und welcher ehemals die eine der beiden Seiten des Hauptportales schmückte. Aus der noch heute vollständig lesbaren Inschrift konnte Platon durch Vermittlung eines sprachkundigen Führers ersehen, dafs das Denkmal mehr als zweitausend Jahre vor seiner Geburt durch König Usirtasen I. aufgerichtet worden ist. Nicht gar lange nachher hat der mit Platon befreundete Philosoph und Astronom Eudoxos ein Jahr und vier Monate gleichfalls in Heliopolis geweilt und ist daselbst Sternbeobachtungen obgelegen; ein paar Jahrzehnte vorher hatte Demokrit seine Kräfte mit jenen der egyptischen Mathematiker gemessen (vgl. I 255). Hieraus entnehmen wir zweierlei. Die sprachliche Schwierigkeit des Gedankenaustausches konnte keine unüberwindliche sein, mochte nun der Verkehr zwischen jenen griechischen Forschern und den egyptischen Gelehrten durch Dolmetsche geführt werden, oder mögen sich unter den Priestern schon manche gefunden haben, die wie

ein Jahrhundert später der Erzpriester Manetho der griechischen Sprache in vollem Maſse kundig waren. Ferner dürfen wir vermuten, daſs Hellenen noch immer aus den säculären Himmelsbeobachtungen der Egypter Belehrung schöpfen konnten, während es fraglich ist, inwieweit die Schöpfer der Mathematik noch einen Vorsprung vor ihren genialen Schülern besaſsen. Mag nun Platon daselbst diese oder jene Studien getrieben haben — beide vereinigt (Himmels- und Zahlenkunde) nennt Cicero —, jedenfalls zeigt er sich über egyptische Dinge sehr wohl unterrichtet. Auch wenn er die dort heimischen Vorstellungen in mythisch spielender Weise verwendet, springt er nicht willkürlich mit ihnen um. Er wahrt die Eigenart der Götternamen, die er nicht gleich Herodot durch hellenische ersetzt, bis zur Verletzung griechischer Lautgesetze. So spricht er von Theuth; er weiſs, daſs ihm der Vogel Ibis heilig ist und nennt ihn den Erfinder der Schrift, der Himmelskunde, der Feldmeſs- und Rechenkunst, ganz und gar im Einklang mit den Hieroglyphen, die den Gott Dhuti den Herrn der Schrift, den ersten Schreiber der Bücher, den Berechner des Himmels, den Vorsteher der Landesvermessung usw. heiſsen. Aus einer gewundenen und mehrdeutigen Äuſserung Platon (im „Staatsmann") glaubt man noch das Bemühen seiner priesterlichen Freunde herauszuerkennen, dem Fremdling einen erhöhten, aber der Wahrheit nicht plump widerstreitenden Begriff von der Bedeutung ihres Standes zu geben. Auch war dessen Macht in eben jenen Zeitläuften in Wahrheit im Aufsteigen begriffen, während das Ansehen der im Felde besiegten Kriegerkaste tief und immer tiefer herabsank. War doch die Kirche die alleinige Bewahrerin der Cultur und der nationalen Überlieferungen. Sie besaſs den Schlüssel zum Herzen des Volkes. Darum ward sie von den fremden Gewalthabern, den persischen wie einst den äthiopischen und späterhin den makedonischen nicht minder als von den die Eroberer bekämpfenden und zugleich sich wechselseitig befehdenden Thronprätendenten umschmeichelt und umworben.

Eine kurze Meerfahrt bringt den Reisenden von den Mündungen des Nils an das Gestade von Kyrene. Auch hier hat Platon geweilt und mit Theodoros, einem hervorragenden, astronomisch und musikalisch gebildeten Mathematiker, verkehrt, der sich frühzeitig von der „reinen Speculation" den Fachwissenschaften zugewendet hatte. Er wird von späten Autoren dem Kreise der Pythagoreer zugezählt, von Platon jedoch, der ihn in dreien seiner Dialoge als Gesprächsperson einführt, wiederholt und mit Nachdruck ein Freund des Protagoras genannt. Dieses Freudschaftsverhältnis muſs ein offenkundiges gewesen sein, da Platon, der seinen Lehrer Theodoros ehren will, während ihm Protagoras nicht eben sympathisch ist, es sonst kaum erwähnt hätte.

Eines können wir hieraus nebenbei mit Sicherheit entnehmen: dafs nämlich die Art, in welcher Protagoras die Grundlagen der Mathematik erörtert und (nach unserer Auffassung, vgl. I 365) ihren Erfahrungsursprung behauptet hat, von den Vertretern dieser Disciplin nicht als ein Act der Feindseligkeit betrachtet wurde.

Sein nächstes Reiseziel war Unter-Italien. Dahin führte ihn wahrscheinlich der gleiche Wunsch, seine mathematische Bildung zu vervollkommnen. War dies doch das Land der Pythagoreer. Kaum in einer anderen Stadt hatte die seit einem Jahrhundert gesprengte Brüderschaft so starke Spuren hinterlassen, wie in Tarent. Dafür sprechen nicht nur die vielen dort heimischen Mitglieder dieser Schule, von denen wir freilich wenig mehr als die Namen kennen; auch das attische Lustspiel besafs mehrere „Die Tarentiner“ betitelte Werke, welche die pythagoreïsche Eigenart zum Stichblatt ihres Witzes machten. Freilich mochte sich die ernste, nicht selten morose und von asketischer Selbstquälerei nicht freie Lebensführung der Adepten des Pythagoras von der Üppigkeit dieser reichen Stadt grell genug abheben. Hat Tarent doch nach Platons eigenem Zeugnis zur Carnevalszeit (wie wir das „Dionysosfest“ wiedergeben dürfen) ganz und gar einer Trunkenen geglichen. Die socialen Zustände der zwischen dem tarentinischen Busen mit seinem trefflichen Hafen und dem an efsbaren Schaltieren unvergleichlich reichen *mare piccolo* gelegenen Stadt waren stetigere als anderswo. Die Classengegensätze waren gemildert, da die Natur ihre Gaben mit vollen Händen spendete und zugleich die Reichen mit Einsicht und Erfolg bemüht waren, die Entbehrungen der minder Bemittelten zu lindern. Die Regierungsform war eine gemäfsigte Demokratie, und an der Spitze des Staates stand eine Reihe von Jahren hindurch eben der Mann, um dessentwillen Platon Tarent zu seinem Aufenthalt gewählt und mit dem ihn eine im Altertum vielgefeierte Freundschaft verbunden hat. Es war dies Archytas, bei dem unsere Erzählung einen Augenblick zu verweilen nicht umhin kann.

3. Unter den vielseitig und harmonisch veranlagten Griechen, von denen wir geschichtliche Kunde besitzen, war Archytas wohl der hervorragendste. Ein bedeutender Staatsmann und Feldherr, ein tiefer Denker, ein ausgezeichneter, zum Teil bahnbrechender Forscher auf mehreren Wissensgebieten, der früheste mechanische Erfinder, war er zugleich ein Freund heiterer Geselligkeit, ein trefflicher Flötenspieler, ein gütiger Herr seiner Sclaven, der es nicht verschmähte, mit deren Kindern zu spielen und selbst ein Spielzeug, die Klapper, zu erfinden. Dafs seine Mitbürger es ihrem „ersten Mann“, der so wenig wie Perikles Demagogenkünste trieb (vgl. S. 35) nicht verwehrt haben,

für sie zu wirken und ihre Geschicke und damit auch jene eines süditalischen Städtebundes zu lenken, mufs ihnen hoch angerechnet werden. Siebenmal zum Strategen gewählt, hat Archytas mit den benachbarten Messapiern und Lucanern glückliche Kämpfe bestanden und das Ansehen seiner Heimat auch dem damals allgewaltigen Syrakus gegenüber erfolgreich gewahrt. So war es ihm vergönnt, sich in mannigfachster Thätigkeit voll auszuleben; und die Huld der Götter, die ihn in einem Seesturm sein Ende finden liefs und so vor den Beschwerden des Alters bewahrte, ist ihm durchweg treu geblieben.

Unter seinen wissenschaftlichen Leistungen nehmen die mathematischen und physikalischen den ersten Platz ein. Die Mechanik als einen Zweig der mathematischen Physik hat er geradezu begründet. Zugleich gehört ihm die Erfindung des ersten Automaten an, von dem wir Kunde haben. Es war dies eine aus Holz gefertigte Taube, die durch das auf der anderen Seite einer Rolle hängende Gewicht equilibriert war und durch den Rückstofs der aus einem Ventil entweichenden comprimierten Luft zum Aufflug gebracht ward. Als Geometer wird er von der ersten Autorität des Altertums, von Eudemos, gefeiert. Dieser nennt ihn mit Leodamas von Thasos und dem Athener Theaetet als diejenigen, welche damals „die Lehrsätze der Wissenschaft vermehrt und sie in mehr wissenschaftliche Verkettung gebracht haben“. Er hat die Proportionenlehre gefördert und das vielverhandelte Problem der Verdoppelung des Cubus gelöst. Auch in der Akustik und Musikwissenschaft hat er sich hervorgethan. Die Fragmente der ihm beigelegten logischen und ethischen Schriften sind zum Teil erwiesenermafsen unecht. Dafs er jedoch nicht nur die Specialforschung pflegte, erhellt aus dem Umstand, dafs Aristoteles in einer verlorenen, drei Bücher umfassenden Schrift „über die Philosophie des Archytas“ gehandelt hat. Die nicht zahlreichen unzweifelhaft echten Bruchstücke seiner Werke gewähren uns nur wenige tiefere Einblicke in die Eigenart seines Geistes. An zwei bedeutsamen, innerlich verwandten Äufserungen wollen wir nicht vorübergehen. Archytas hat, vielleicht anläfslich der pythagoreïschen Sphärenharmonie, die begrenzte Empfänglichkeit des Gehörsinnes erörtert und dabei die Sinneswerkzeuge mit Gefäfsen verglichen, an denen, sobald sie einmal gefüllt sind, jeder weitere Zuflufs abgleitet. Ein andermal warf er die Frage auf, weshalb die Bestandteile des Tier- und Pflanzenleibes, insofern nicht ihre besonderen Verrichtungen eine andere Form erheischen, von gerundeter Gestalt sind. Er hat dabei, wie auf Baumstämme und Zweige, auch auf menschliche Arme und Beine verwiesen. Obgleich die Antwort — die Ursache sei „die Proportionalität des Gleichen“ — eine für uns nicht völlig durchsichtige ist, so darf doch

die Fragestellung selbst mit dem Weitblick, den sie bekundet, und zumal mit ihrer Verschmähung des bequemen teleologischen Ruhekissens eine überaus bemerkenswerte heifsen. Gleichartig aber nennen wir die zwei Untersuchungen darum, weil die eine so wenig wie die andere eine die organische von der anorganischen Welt scharf trennende Scheidewand anerkennt. Man sieht, dafs Archytas viel zu geben hatte. Das Wichtigste aber, was Platon von ihm empfing, war sicherlich der Gesamteindruck seiner grofsen und edlen Persönlichkeit und der von ihr schon damals oder wenig später eingenommenen Stellung. Dieser Eindruck berührte sich mit einem platonischen Ideal und führte ihm neue kräftige Nahrung zu. Denn hier fand Platon gelegentlich und zeitweilig das verbunden, was dauernd und allenthalben vereinigt zu sehen der glühendste, mit den leidenschaftlichsten Accenten seines beredten Mundes geäufserte Wunsch seines Herzens war: politische Macht und wissenschaftliche Einsicht. Das durch dieses Beispiel gewifs befeuerte Streben, einen anderen belangreichen Teil der hellenischen Welt der gleichen Wohlthat teilhaft zu machen, hat ihn zu wiederholten Malen den Boden betreten lassen, auf dem er seine reichsten, aber auch seine trübsten Erfahrungen ernten sollte. Dort hat in Wahrheit, wir werden bald sehen mit welchem Glücke, die Hand des Philosophen in den Gang der Welthändel eingegriffen. Den Weg dahin aber hat ihm eben Archytas mit seinen pythagoreïschen Genossen auf Grund ihrer freundschaftlichen Beziehung zu dem hochsinnigen syrakusanischen Prinzen Dion eröffnet und gewiesen.

4. Siciliens gesegnete Flur war früh ein Kampfpreis streitender Nationen und Parteien geworden. Die Insel der Demeter und der Kore ward mit Blut gedüngt. Der Kriegszustand und der Bürgerzwist, sie waren beide dem Emporkommen, der Dauer und der Ausbreitung der Gewaltherrschaft günstig.

Im übrigen Hellas unterschied man zwei Phasen der Tyrannis. Die ältere entsprang vorzugsweise dem Ständekampf, die jüngere der Verwendung von Soldtruppen. In Sicilien flossen beide Phasen unmerklich ineinander. Waren doch auch jene zwei Hauptfactoren dort von Anfang an wirksam. Söldner hat schon Gelon im siegreichen Kampf gegen die Karthager verwendet (480). Die vorgriechische Bevölkerung der Insel lieferte das Material dazu in sprichwörtlicher Fülle, und die immer erneuten Kämpfe mit dem gewaltigen Nachbar im Südwesten nötigten dazu, von diesem Hilfsmittel reichlichen Gebrauch zu machen. Die Flamme des Ständekampfes aber loderte hier heftiger und unaufhörlicher als anderswo. War die Kreuzung griechischen Blutes mit

jenem der Ureinwohner daran schuld, war es die Wirkung des heifsen Klimas und der üppigen Bodenbeschaffenheit — das private wie das öffentliche Leben der Sikelioten stand jedenfalls immer im Zeichen der Mafslosigkeit. Ungezügelt im Verlangen, unersättlich im Geniefsen, ungebändigt im Vergelten, haben diese wild-leidenschaftlichen Naturen gar geringe Neigung zu jenen stets wiederholten Compromissen gezeigt, welche die unerläfsliche Bedingung jedes gedeihlichen Verfassungslebens sind. Hier vertrieb der Demos die Reichen, dort plante er ihre Beraubung und ward von ihnen aus der Stadt gejagt. Jeder solche Conflict bot der Usurpation eine willkommene Handhabe. Haben gelegentlich Oligarchien den Umschwung zur Tyrannis erfahren, in der Mehrzahl der Fälle waren es demokratisch geartete Stadtgemeinden. „In Italien — so sagt Treitschke, von Mittelalter und Neuzeit sprechend — ist die demokratische Republik überall der Tyrannis erlegen.“ Dieser natürlichen Tendenz leistete hier noch ein besonderer Umstand erheblichen Vorschub. „Von buntscheckigen Volksmassen erfüllte Städte“, so nennt Alkibiades bei Thukydides die sicilischen und will sie damit als leichte Beute für den Eroberer kennzeichnen. Sie waren eben darum eine noch leichtere Beute für den Gewalt- und Willkürherrscher. Jene Buntscheckigkeit und Massenhaftigkeit aber war ein Erzeugnis teils geschichtlicher Zufälle teils planvoll wirkender Absicht. Einige ihrer Hauptursachen waren: die Austreibung ganzer Bevölkerungen durch den karthagischen Landesfeind, wie durch die in grimmer Fehde sich bekämpfenden Factionen; die Ansiedelung der auf diese Weise für ihre Dienste belohnten Miettruppen; und schliefslich das zielbewufste und scrupellose Streben mächtiger Fürsten, die Gleichartigkeit und somit die Widerstandsfähigkeit einer Bürgerschaft zu mindern und ihre Herrschaft dadurch um so fester zu begründen. Das war die im vierten Jahrhundert nicht weniger als im fünften daselbst übliche, alle Schrecknisse des sonstigen griechischen Synoikismos (Zusammensiedlung) überbietende Anwendung des absolutistischen Grundsatzes: „Teile und herrsche“.

Den Gipfel und die Vollendung der sicilischen Tyrannis und zugleich den Höhepunkt in der Machtentfaltung der Insel bezeichnet die Gestalt Dionysios I. Ein untergeordneter Beamter, der sich auf demagogischen Schleichwegen des Scepters bemächtigt hatte, bewahrte er es durch zäheste Thatkraft, durch weitblickendste Umsicht. Er war kein Feldherrngenie. Hat er doch im Laufe seiner 38jährigen Regierung kaum weniger Niederlagen erlitten, als Siege errungen. Dafs aber keine dieser Niederlagen zu einer zermalmenden wurde, dafs es ihm mehr als einmal gelang, die anfänglichen Sieger schliefslich in Besiegte zu verwandeln, dafs er die Flut der karthagischen Eroberung zum

Stillstand brachte, den gröfsten Teil Siciliens und einen nicht geringen Teil Unter-Italiens seiner Herrschaft unterwarf, dafs sein Einflufs auch in Epirus und im griechischen Mutterlande schwer in die Wagschale fiel — all das verdankte er seiner ehernen Willensstärke und seinem um Auskunftsmittel niemals verlegenen Geiste. Als Platon von Dion, einem nahen Verwandten des Fürsten, eingeführt an dessen Hof erschien, zählte dieser 43 Jahre und safs seit 18 Jahren auf dem syrakusenischen Throne. Von den Einzelheiten des Verkehrs der beiden Männer wissen wir begreiflicherweise so gut als gar nichts. Nur ihre bald eingetretene Entzweiung und deren weithin reichende Nachwirkungen sind uns bekannt geworden.

Doch vorerst konnte Platon die Residenzstadt in aller Mufse besehen. Syrakus war in jenen Tagen die erste Stadt in Hellas. Es nahm die Stellung ein, welche Athen nicht mehr und Alexandrien noch nicht inne hatte. Sobald der Gast des Herrschers den Palast auf der „Wachtel-Insel" (Ortygia) verliefs — die einst ganz Syrakus war und es seither wieder geworden ist —, so breitete sich vor ihm in der weiten Ebene und auf den umliegenden Höhen eine glanzvolle, von einer heiteren, genufsfrohen, hör- und schaulustigen Menge durchwogte Capitale aus. Begleiten wir ihn auf einer seiner Wanderungen. Sein Weg führt ihn in die Aufsenstadt, vorbei an jenen heute von üppigstem Pflanzenwuchs ausgefüllten Erdhöhlungen, die einst als Steinbrüche gedient hatten (Latomien) und in denen vor einem Vierteljahrhundert Tausende von athenischen Kriegsgefangenen elendiglich verkommen waren. Mit Wehmut mufste Platon der Opfer des unseligen Unternehmens, mit Bitterkeit seiner Urheber gedenken, der Vorkämpfer der dem Sokratiker von Hause aus mifsfälligen imperialistischen Politik. Der schwermütigen Betrachtung entreifst ihn eine Volkswoge, die ihn ergreift und mit sich fortführt. Sie macht Halt vor einem Schaugerüst. Dieses trägt einen Recitator, der mit drastischer Komik, mit lebendigstem Geberdenspiel, mit scharf markiertem Stimmenwechsel, in der breiten dorischen Mundart den Lauschenden Bilder des syrakusanischen Kleinlebens zum besten giebt. Die „Mimen" genannten Selbst- und Zwiegespräche des „Thunfischers", der „Schwiegermutter", der „Schmausschwestern", der „Näherinnen" usw. (die wir mehr aus Nachbildungen als aus den kärglichen Überresten kennen) waren durch kräftigen Realismus, durch packenden Witz, durch körnige Sentenzen ausgezeichnet; sie gehörten fortan zu Platons Lieblingslectüre. Sind seine Dialoge Meisterstücke individueller Charakteristik geworden, so verdankt er hierin dem Vorbild des volkstümlichen sicilischen Prosadichters wahrscheinlich mehr, als den tragischen und komischen Poeten seiner Heimat. Mitunter nahm Sophrons Muse auch einen höheren

Flug bis in die mythischen Regionen, so dafs eines seiner Dramolete nach Prometheus benannt war, in einem andern sogar Hera aufgetreten ist. Das ist ohne freieste Behandlung des mythischen Stoffes nicht denkbar, und auch darin mag Platon von Sophron gelernt haben. Doch wir sind in Syrakus. Es ist Fest- und Theatertag. Die Menge strömt ins Schauspiel, und ihr folgt der Fremde. Hier macht er die genauere Bekanntschaft Epicharms, des Komödien-Dichters, der aus seiner und des Hippokrates Geburtsinsel Kos das scharf beobachtende Auge, den nüchtern abwägenden Verstand in seine Adoptivheimat mitgebracht und hier eine Fülle von Bildungselementen in sich aufgenommen hat. Er war in höchstem Greisenalter bald nach Hieron († 467), an dessen Hofe er noch mit Xenophanes verkehrt hatte, aus dem Leben geschieden. Niemals wieder hat ein Lustspieldichter Ernst und Schalkheit in gleichem Mafse gepaart und die Philosopheme seines Zeitalters in so neckischer Weise dem Ohr und Sinn der Zuhörer einzuschmeicheln gewufst. Galt es die Lehre Heraklits, so genügte es ihm nicht, den Satz vom Flufs der Dinge in Verse zu kleiden, von der Art jenes: „Alles kreist in stetem Wandel, nichts beharrt in gleichem Stand.“ Der „Werdesatz“ wurde überdies durch eine lustig erfundene Handlung beleuchtet. Ein säumiger Schuldner rechtfertigt seine Zögerung mit dem Bemerken, dafs er seit der Aufnahme der Schuld ein ganz anderer geworden und daher seiner alten Verpflichtung ledig sei. Der Gläubiger läfst die Entschuldigung gelten und lädt den freudig Überraschten sogar für den nächsten Tag zu Tische ein. Doch als dieser im Hause des vermeintlich so gastfreien Gläubigers erscheint, läfst ihm dieser durch seine Sclaven die Thüre weisen; denn auch er — so erklärt er dem über die schwere Unbill Entrüsteten — ist seit gestern ein anderer geworden! War Platon Zeuge dieser Scenen, so wurde er gar anmutig an die ferne Heimat und an die heraklitëischen Überschwänglichkeiten seines Jugendlehrers Kratylos erinnert. Aber auch nachhaltigere Einwirkungen hat er von Epicharm erfahren, die uns noch eingehend beschäftigen werden.

Den Tag beschliefst ein Spaziergang auf die sanft ansteigenden Höhen von Epipolae, wo sich entzückende Ausblicke auf das zu Füfsen des Beschauers ausgebreitete Stadtgebiet, auf Land und Meer eröffnen. Hier erregen die kolossalen, das gewöhnliche griechische Mafs weitaus übersteigenden Mauerbauten und Befestigungswerke Platons Staunen und lassen ihn die vor keinem Hindernis zurückschreckende Energie seines königlichen Wirtes bewundern. Allein seinem Herzen ward dieser dadurch nicht näher gerückt. Es fehlte nicht an Berührungspunkten zwischen den beiden Männern. Dionys war kein Genufsmensch. Die reichbeladenen syrakusanischen Tafeln, die Verfeine-

rungen der daselbst zuerst systematisch geübten Kochkunst, waren so wenig nach seinem als nach Platons Sinne. Mäfsig und nüchtern, war er ganz und gar der Arbeit an seinem grofsen Werk ergeben. Allein die Ziele seines hochgespannten Wollens waren nicht solche, an denen der Jünger des Sokrates billigenden Anteil nehmen konnte. Platon hat dem Dionysios sicherlich nicht jene Moralpredigten gehalten, die ihm eine unlautere Überlieferung in den Mund legt. Um dem „Tyrannen" zu sagen, dafs er notwendig unglücklich sein müsse, war er nicht an dessen Hof gekommen. Es war dies allerdings seine Überzeugung. Aber wenn er es für unwürdig gehalten hätte, sie diesmal in seine Brust zu verschliefsen, so würde er der Einladung des in reifem Mannesalter und auf der Höhe des Erfolges stehenden Fürsten, den zu bekehren er nicht hoffen durfte, nimmermehr gefolgt sein. An Höflichkeit hat er es gewifs nicht fehlen lassen. Diese schlofs aber eine innerliche Kühle und spröde Zurückhaltung nicht aus, die gerade Dionysios nach seiner ganzen Artung und Lage bald herausfühlen und peinlich empfinden mufste.

5. Die Tyrannis glich allezeit einer Münze, deren Bewertung die heftigsten Schwankungen erleidet. Das Pendel des allgemeinen Urteils schwang mehr als einmal zwischen den Extremen hafserfüllter Verachtung und neid-, ja verehrungsvoller Bewunderung. Aus dem „blutbeflecktesten Wesen", aus dem als vogelfrei geltenden „Widersacher alles Rechtes" ist nicht selten ein um seiner ruhmwürdigen und heilsamen Thaten willen hoch gepriesener, von Mit- und Nachwelt gefeierter Monarch geworden. Auch ist solch einem Umschwung eine sich selbst verstärkende Kraft zu eigen. Je geachteter ein Regiment, um so gesicherter ist es; und je gesicherter es ist, um so leichter kann es der Herrschaftsbehelfe entraten, die ihm die Achtung entziehen. Auch Dionysios wollte nicht nur gefürchtet sein. Verstand er es doch gleich Napoleon ebenso gut durch Milde zu gewinnen, wie durch Härte zu erschrecken. Er war überdies ein Dichter, nebenbei mit der sprichwörtlichen Reizbarkeit eines solchen ausgestattet. Um aber auf diesem Felde auch nur so viel zu erreichen, als er thatsächlich erreicht hat — ist ihm doch kurz vor seinem Ende ein tragischer Siegespreis in Athen zuteil geworden —, bedurfte es der Vertiefung in die Werke der alten Dichter, ein Studium, das einen nicht geringen Teil seiner knapp bemessenen Mufse in Anspruch nahm. All das ist mit innerer Stumpfheit und Rohheit kaum vereinbar. Es giebt einen Vers von ihm, der also lautet: „Des Unrechts Mutter ist die Fürstenmacht." Das griechische Wort (Tyrannis) verrät noch deutlicher, dafs er hierbei an seine eigene Lage zu denken nicht umhin konnte. Man möchte vermuten,

dafs die Umgebung jenes Tragödienverses das Für und Wider seines Rechtes und seiner Schuld andeutend erörtert hat. Doch wie dem sein mag: mit bestem Fuge durfte er sich sagen, dafs er in verfassungswidrigen und ungesetzlichen Formen eine Aufgabe gelöst hatte, die einer verfassungsmäfsigen und gesetzlichen Lösung unzugänglich war. Als er nach dem Scepter griff, war das Griechentum Siciliens an seiner Wurzel bedroht. Karthagos Siegeszug hatte begonnen. Selinus, Himera, Akragas waren binnen weniger Jahre genommen, die Bevölkerungen teils getötet, teils ins Elend getrieben worden; nirgends zeigte sich der schwächste Ansatz zu einem auf Bündnissen ruhenden, einträchtigen Widerstande der Hellenen. Ganz im Gegenteil; ihre Zwistigkeiten hatten den Landesfeind herbeigerufen. Dionysios hat die Grenzlinien des karthagischen Besitzes nicht allzu weit nach Westen zurückgeschoben, aber er hat deren sonst unvermeidliches Vorrücken nach Osten endgültig aufgehalten. Wohl mochte er einen Anspruch auf dankbare Anerkennung der Griechen zu besitzen wähnen; wohl mochte er sich würdig erachten, die Weihe seiner Herrschaft dort zu empfangen, wo Gelon und Hieron, die seine Vorbilder sein mufsten und die er im grofsen wie im kleinen mehrfach nachahmte, sie empfangen hatten — aus der Hand der Dichter und Denker gleichwie von den grofsen Festversammlungen der Hellenen. Alle diese Erwartungen wurden arg getäuscht. In Olympia, wo Hieron so glänzende, von Pindar und Bakchylides gefeierte Siege errungen hatte, harrte seiner nur Hohn und Unglimpf. Hat doch die von dem Redner Lysias gegen „den Tyrannen Siciliens" aufgereizte Menge die in Gold- und Purpurschmuck prangenden Zelte der von seinem Bruder geführten Festgesandtschaft zu stürmen begonnen und des Fürsten eigene Dichtungen ausgezischt. Die Schwere dieser Kränkung soll ihn dem Wahnsinn nahe gebracht haben.

Trotz alledem darf es fraglich heifsen, ob der das Selbstgefühl des mächtigen Herrschers verletzende Freimut Platons den schliefslichen Bruch allein verschuldet hat. Vielleicht ward Dionys von dem Scharfblick des Mifstrauens geleitet — jenes verzehrenden Mifstrauens, welches ihm das Leben zur Qual und ihn selbst zum Typus des „finsteren", von Sbirren und Spähern umringten „Wüterichs" gemacht hat. Dion war sein Schwager und sollte bald sein Eidam werden. In dem stattlichen, hochbegabten Prinzen erblickte er die stärkste Stütze seiner Dynastie. Mit Besorgnis mufste er gewahren, wie der empfängliche Jüngling dem denk- und redegewaltigen Fremden sich mehr und mehr zu eigen gab. Er witterte kommendes Unheil. Und die Zukunftsgefahr mit starker Hand scrupellos zu ersticken hat sich der Despot befugt erachtet. Als Platon zugleich mit dem spartanischen

Gesandten Syrakus verliefs, richtete der Fürst an diesen insgeheim die Bitte, ihn von jeder aus Platon entspringenden Sorge für immer zu befreien. Pollis glaubte sich wohl des Auftrags in der mindest anstöfsigen Weise zu entledigen, indem er seinen Reisegefährten auf Ägina ans Land setzte. Zwischen Athen und der Nachbarinsel wütete damals die bitterste Fehde. Jeder daselbst betroffene Athener war — so wollte es ein Volksbeschlufs — dem Tode oder der Sclaverei verfallen. Platon traf das mildere Los, vielleicht weil er unfreiwillig dahin geraten war, vielleicht auch, weil er die Stätte seiner Geburt betreten hatte. So ist ihm der jäheste Schicksalswechsel nicht erspart geblieben: gestern auf dem Estrich einer Königsburg, heute auf dem Sclavenmarkt, eines Käufers und Herrn gewärtig. Wenig fehlte und das glänzende Licht wäre in der dumpfen Enge eines Knechtsdaseins erloschen. Doch das Schicksal war mit der Philosophie im Bunde. Ein vermöglicher Kyrenäer namens Annikeris, der Platon von seinem dortigen Aufenthalt her kannte, war zu flüchtigem Besuch in Ägina eingetroffen. Er beeilte sich, ihn loszukaufen und aufserhalb Äginas in Freiheit zu setzen. Die Freunde in Athen sammelten eine Geldsumme — man nennt zwei- bis dreitausend Drachmen —, welche sie dem Annikeris als Ersatz anboten und die, als der vornehm gesinnte Mann das Anerbieten ausschlug, zum Ankauf des Grundstückes gedient hat, auf welchem Platons Lehranstalt errichtet wurde. Die ganze Erzählung klingt romanhaft genug; doch ist kein ernster Grund vorhanden, ihre durch gute Zeugen, zumal durch eine gelegentliche Anspielung des Aristoteles, verbürgte Wahrheit zu bezweifeln.

6. In einer der reizvollsten Stellen seiner Schriften läfst Platon den Meister Sokrates, von einem jungen Freunde begleitet, der Unruhe und dem Geräusch der Stadt entfliehen. Beide eilen vor das Thor, erkiesen sich einen kühlen Ruheplatz und beginnen dort unter dem Laubdach einer schattigen Platane, auf den Rasen eines sanften Abhangs hingelagert, in der Feierstille des Mittags, die nur der Ruf der Cicade unterbricht, jenen Austausch von Reden und Gedanken, der den Dialog „Phaedros“ ausmacht. Es erfreut zu denken, dafs das tiefe Gefühl für Naturschönheit, das aus dieser Darstellung spricht, für Platon nicht ungestillte Sehnsucht bedeutet hat. Als er 40jährig zu dauerndem Aufenthalt in die Heimat zurückgekehrt war, fafste er den für den Sohn eines vornehmen Hauses völlig neuartigen Entschlufs, eine Lehranstalt zu gründen. Gleichwie Sokrates mit lernbegierigen Jünglingen zumeist in der Umgebung der Turnstätten verkehrt hatte, so suchte auch Platon den Anschlufs an eine solche, worin ihm Antisthenes (im Kynosarges) vielleicht schon vorangegangen (vgl.

S. 139), Aristoteles (im Lykeion) später nachgefolgt ist. So wurden die drei grofsen Gymnasien Athens in dauernde Verbindung mit der Philosophie gesetzt. Platon hat die Akademie gewählt und dadurch dem Namen dieser Örtlichkeit eine für alle Zeiten vorbildliche Bedeutung verliehen.

Etwa 20 Minuten weit vor dem „Doppelthor“, das aus der „Dromos“ (Corso) genannten Prachtstrafse in die „Töpfervorstadt“ führte, befand sich die genannte Turnschule. Zu ihr gelangte man auf einem Wege, der mit öffentlichen Denkmalen aller Art, vornehmlich mit Ehrengräbern (darunter jenen des Perikles, der Tyrannenmörder Harmodios und Aristogeiton usw.) dicht besetzt war. In ihrer Umgebung standen Heiligtümer aller Art, vor allem ein der Athena geweihter, von 12 Ölbäumen umgebener Altar. Der geheiligte Bezirk war durch den Naturfreund Kimon, der ja auch den Marktplatz mit Bäumen bepflanzt hatte, mittelst künstlicher Bewässerung in einen ganz eigentlichen Park verwandelt worden. Hier gab es neben breiten, sorglich gepflegten Wegen grasreiche Wiesen, schattige Laubgänge und lauschige Plätzchen unter Riesenbäumen, die zu den athenischen Merkwürdigkeiten zählten. Hier, wo (mit Aristophanes zu sprechen) „die Ulme mit der Platane flüsternde Zwiesprach hielt“, hatte gleich anderen Knaben wohl auch Platon, „von Heckenblüten und von Unschuld duftend“, sich getummelt. In der Nähe der Heiligtümer und der Turnstätte erwarb er nun jenes Grundstück, wo sich inmitten eines Gartens von mäfsiger Ausdehnung ein Gebäude erhob, welches für lange Zeit der Mittelpunkt der Schule geblieben ist. Hier nahm Platon selbst seinen Wohnsitz und verbrachte den Rest seiner Tage in enger Lebensgemeinschaft mit einem Kreise vertrauter Schüler. Hier gab es jene frugalen Mahlzeiten, die von den gängereichen Generalsdiners so vorteilhaft abstachen, jene geistdurchwürzten Symposien, die in allen Philosophenschulen Nachahmung und in einer eigenen Litteraturgattung ihren Reflex gefunden haben. Sie waren zum Teil mit der Geburtstagsfeier des Stifters, zum Teil mit Opfern verknüpft, die den Schutzgöttinnen der Anstalt dargebracht wurden. Es waren dies die Musen, die in allen Unterrichtsanstalten — von den Turnschulen abgesehen, in welchen Hermes ihre Stelle einnahm — durch eine gröfsere Monatsfeier und wahrscheinlich alltäglich durch eine kleine Darbringung geehrt wurden, etwa wie jeder Gerichtsverhandlung, jeder Beratung der Volksversammlung ein geringes Opfer voranging. In dem von Platon, wahrscheinlich im Garten selbst, errichteten Musenheiligtum wurden diesen die Grazien zugesellt. Ihre Standbilder stiftete Platons Neffe dahin und versah sie mit einer Aufschrift, deren Wortlaut wir noch kennen:

Göttinnen weihete Göttinnen hier, die Chariten den Musen,
Speusipp dankbaren Sinns, weil sie ihm Wissen geschenkt.

Die Lehrvorträge fanden in Hallen statt, in denen sich an den Hauptsitz (Exedra) Reihen von Steinbänken anschlossen, von der Art, wie solche neuerlich auf Delos und Olympia in unmittelbarem Zusammenhang mit Turnstätten aufgefunden worden sind. Die Liberalität, welche die Localbehörden (Demen) in solchen Fällen an den Tag legten, entsprang wohl nicht zum mindesten der Aussicht auf materielle Vorteile, welche der gesteigerte Besuch eines Gymnasiums den dabei Beschäftigten und die Ansiedelung vieler Studierenden dem umgebenden Stadtviertel eintrug. Um Platon versammelten sich allgemach junge Männer aus allen Gegenden von Hellas, die zum geringeren Teile die Wissenschaft zu ihrer Lebensaufgabe wählten, in überwiegendem Maſse allgemeine Bildung, zumeist als eine Vorbereitung für das öffentliche Leben, erstrebten. Sie gehörten augenscheinlich gröſstenteils den vermöglichen Classen an. Die jungen Akademiker trugen (wie wir aus dem Spott der Komiker ersehen) in Kleidung und Auftreten eine einigermaſsen gesuchte Eleganz zur Schau. Man erkannte sie an ihrer wohlgepflegten Haartracht, an schmucken Kappen und zierlichen Spazierstöcken, wobei sie sich wahrscheinlich in bewuſstem Gegensatz zur kynischen Verwilderung befanden, die in der rivalisierenden Schule des Antisthenes zu Hause war (vergl. S. 123). Die materielle Grundlage der Unterrichtsanstalt müssen freiwillige Beiträge der Hörer gebildet haben. Von gelegentlichen Beisteuern einzelner sehr vermöglicher Freunde wie Dions von Syrakus wird uns berichtet; aber es läſst sich nicht absehen, wie die Anstalt ohne zahlreiche derartige, gleichviel ob geregelte oder zwanglose, Beiträge bestehen konnte. Hätte Platon die Kosten ausschlieſslich aus eigenen Mitteln bestritten, so wäre uns ein so völlig singuläres Vorkommniſs nicht verschwiegen worden. Auch waren seine Vermögensverhältnisse keine allzu glänzenden. Das könnte man schon aus dem Umstand vermuten, daſs sein Vater mit Grundbesitz auf der eroberten Insel Ägina ausgestattet ward; es ergiebt sich auch aus der Erzählung von seinem Loskauf durch die Freunde und von der oben geschilderten Verwendung des von Annikeris verschmähten Geldbetrages. Dem widerspricht auch nicht sein uns, von einer Lücke abgesehen, wohl erhaltenes Testament, von dem noch später die Rede sein soll. An Ausdehnung und an Prunk konnte die in ihren Anfängen sehr bescheidene Anstalt, die wir fortan schlechtweg die Akademie nennen wollen, mit der von dem Prinzenerzieher Aristoteles gegründeten ganz und gar nicht wetteifern. Gewisse Grundzüge aber waren den beiden Anstalten gemein. In keiner von beiden bestand, was sehr auffällig ist, sich aber streng erweisen und auch ausreichend erklären läſst, eine die Schriften des Schulgründers bewahrende Büchersammlung. Keine von beiden besaſs ursprünglich und auf lange Zeit hinaus die Rechte

einer Corporation; sie waren das Eigentum des Schulgründers, der sie durch letztwillige Verfügung an andere übertrug, die ihrerseits wieder sie an bestimmte Individuen vererbten. Die Stelle einer eigentlichen Stiftung oder eines Zweckvermögens vertrat die durch dringende Ermahnungen den Erben ans Herz gelegte moralische Verpflichtung, die Nutzniefsung allen „Mitphilosophierenden" zugänglich zu erhalten und die Lehranstalt in diesem Sinne „nicht anders als ob sie ein Heiligtum wäre" (wie es mit einer bezeichnenden Redefigur in Theophrasts Testamente heifst) als Gemeinbesitz zu verwalten. Der Schulvorstand oder „Leiter" (Rector) wurde überall von dem ersten Stifter ernannt, nachher aber fast durchweg erwählt; und zwar in der Akademie ähnlich wie an manchen Universitäten des Mittelalters von der Gesamtheit der „jungen Leute" unmittelbar und in geheimer Abstimmung. Diese lieferte bisweilen ein ganz unerwartetes Ergebnifs und ist gelegentlich, wie sogleich bei der Wahl des dritten Schulhauptes, auch mit „knapper Mehrheit" erfolgt. Selbst blofse Höflichkeitsrücksichten haben dabei gelegentlich eine Rolle gespielt, wie denn in einem Falle der Erkorene (Sokratides) auf die ihm um der Anciennetät willen zuerkannte und durch keinerlei Leistungen verdiente Würde freiwillig verzichtet hat. Aus alledem ergiebt sich die naheliegende Folgerung, dafs der Rector keineswegs der einzige Lehrer war, obgleich uns hierüber kaum irgendwelche verläfsliche Details überliefert sind, aufser etwa, dafs Platon selbst an Speusipp und an Menedemos von Pyrrha Assistenten besessen hat. Ebenso selbstverständlich ist es, dafs der Unterricht während einer gelegentlichen Abwesenheit des Schulhauptes, so während der zwei späteren sicilischen Reisen Platons, nicht vollständig ins Stocken geraten ist.

Platons eigene Lehrthätigkeit hat sich ohne Zweifel über die meisten Zweige der Philosophie erstreckt. Es gab Nachschriften der Schüler, die zum Teil veröffentlicht wurden, wie wir aus gelegentlichen Andeutungen des Aristoteles und aus dem Titel eines seiner verlorenen Bücher entnehmen. Ein heiteres Erlebnis, das dieser zu erzählen liebte, lehrt uns, dafs mindestens einzelne Vortragscurse einem weit ausgedehnten Hörerkreise zugänglich waren, wobei selbst Platon, wenn der Inhalt der Vorträge nicht den durch den Titel erregten Erwartungen entsprach, ein Fiasco erleiden konnte. Daneben umfafste seine Lehrthätigkeit auch mit einem recht engen Schülerkreise gepflogene Erörterungen, die sich in einigen der spätesten Dialoge spiegeln und die man nicht unpassend mit unseren seminaristischen Übungen verglichen hat. Vielleicht darf man hierauf die in voller Allgemeinheit nicht recht glaubliche Nachricht beziehen, dafs er in späterer Zeit (und das war doch die Zeit des höchsten Ruhmes und des gesteigerten

Schülerzuspruchs) die Lehrvorträge in seinem Gärtchen und nicht mehr draufsen gehalten hat. In noch innigere Berührung kam wenigstens eine Auswahl der Jünger mit dem Meister, der täglich, so scheint es, eine Anzahl von ihnen an seinen Mittagstisch gezogen hat. Jedenfalls nahmen nicht wenige an den schon erwähnten Symposien teil. In frohgemuter und feinsinniger Unterhaltung beim Weinbecher fand Platon augenscheinlich die wirksamste Erholung, und er erblickte darin zugleich eines der kräftigsten Erziehungsmittel. Gleichen Sinnes waren seine Nachfolger, von denen der gesellig-heitere Speusipp nicht minder als der schwerflüssige Xenokrates, desgleichen der rastlos thätige Aristoteles „Tischregeln“ und „Trinkordnungen“ zu verfassen und darin auch die äufsere Erscheinung der Gäste einer heilsamen Zucht zu unterwerfen nicht verschmäht haben. Was über die mächtigen Impulse, die von der Akademie ausgegangen sind, gleichwie über die Persönlichkeit ihrer Mitglieder zu sagen ist, wird im weiteren Verlaufe dieser Darstellung einen geeigneteren Platz finden.

Weit hinaus in die Ferne der Zeiten hat diese Schulstiftung gewirkt. Am Eingang der Akademie stand ein altertümliches Denkmal, von welchem der dem menschenfreundlichen Titanen Prometheus zu Ehren veranstaltete Fackel-Wettlauf seinen Ausgang nahm. Zehn Reihen bildeten — der Zehnzahl der attischen Stämme entsprechend — die in gemessenen Abständen hintereinander aufgestellten und sich ablösenden Läufer. Ihnen lag es ob, die Fackel brennend an das Ziel zu tragen. In ähnlichem Wetteifer haben die grofsen zu Athen heimischen Philosophenschulen miteinander gerungen. Sie alle waren eifrigst bestrebt, die an dem prometheischen Funken entzündete Flamme im Wechsel der Generationen unversehrt zu bewahren und weiterzutragen. In diesem Kampfe hat die Schule Platons, die alle anderen überdauert hat, den Sieg gewonnen.

Wir aber wenden nunmehr den Blick ab von dem äufseren Lebenswege des Gründers der Akademie. Sein Schiff ist in den bergenden Hafen eingelaufen, aus dem erst spät wieder stürmische Begebenheiten es zeitweilig entführen werden. Mittlerweile wollen wir es versuchen, den Gang der inneren Entwickelung Platons an der Hand seiner Geisteserzeugnisse bis zu jenem Zeitpunkt zu verfolgen.

Zweites Capitel.

Die Echtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften.

Die Aufgabe, die wir in den nächstfolgenden Abschnitten zu lösen trachten, ist von ungemein grofsen Schwierigkeiten umgeben. Völlig frei von solchen würde sie auch dann nicht sein, wenn die äufseren Bedingungen des Falles die denkbar günstigsten wären. Gönnen wir uns für einen Augenblick den Luxus eines Wunschtraums. Nehmen wir an, ein Vertrauter Platons, etwa sein schon mehrfach genannter Neffe Speusipp, hätte das gethan, was er in einer müfsigen Viertelstunde thun und wodurch er sich ein unvergängliches Verdienst um die Geschichte der Philosophie erwerben konnte: er hätte die zeitliche Abfolge der Schriften seines Oheims auf einem Blättchen vermerkt, und dieses wäre uns erhalten geblieben. Dann würden wir des vornehmsten Behelfes für die Erkenntnis der Geistesentwicklung Platons nicht mehr entraten. Die Lücke freilich, welche z. B. bei Goethe der Besitz gehaltvoller Tagebücher, umfänglicher Briefwechsel und zahlreicher von Zeitgenossen mitgeteilter Gespräche ausfüllt, würde noch immer klaffen; in der Hauptsache aber könnte das Problem, das uns beschäftigt, als gelöst erscheinen. Die Schwierigkeiten der Darstellung jedoch wären damit noch nicht beseitigt. Die zwei leitenden Gesichtspunkte der zeitlichen und der stofflichen oder sachlichen Zusammengehörigkeit würden sich nach wie vor durchkreuzen. In Wahrheit stehen jedoch die Dinge unendlich schlimmer. Der Gesichtspunkt der Entwicklung läfst sich bei einem in stetem Fortschreiten begriffenen Denker, wie es Platon ist, nicht ungestraft mifsachten. Das dieser Einsicht dienliche Material aber liegt nur an einigen wenigen Stellen offen zu Tage. So erfahren wir durch Aristoteles, dafs Platons „Gesetze" seinem „Staate" nachgefolgt, und da sie (wie uns anderweitig gemeldet wird) aus seinem Nachlafs herausgegeben wurden, ein Erzeugnis seines höchsten Alters sind. Hier also erfüllt die literarische Überlieferung im wesentlichen unser Verlangen; wir lernen die Abfolge der beiden Werke und die Abfassungszeit des einen, wenngleich nicht jene des andern, mit unbedingter Sicherheit und Genauigkeit kennen. Die Wifsbegier unseres Jahrhunderts hat sich jedoch durch die gewaltigen Hindernisse, die sich ihr hier entgegentürmen, nicht abschrecken lassen. Über die Zeitfolge und desgleichen über die Echtheit der platonischen Schriften ist unendlich viel geforscht und verhandelt worden, glücklicherweise nicht, ohne dafs schliefslich eine Einigung oder

doch eine weitere Fortschritte verheifsende beträchtliche Annäherung der weit auseinandergehenden Ansichten erzielt worden ist.

Die Echtheitszweifel sind ein Übel, das die Kehrseite eines grofsen Glücksfalls bildet. Eines unerhört grofsen Glücksfalls! Platon ist der einzige altgriechische Originaldenker, von dem alles, was er geschrieben hat, auf uns gekommen ist. Alles und noch etwas mehr. Über dieses Mehr schwebt ein Procefs, dessen Ende noch aussteht. Schon die Sachkenner im Altertum waren hierüber nicht völlig eines Sinnes. Unsere Berichte unterscheiden „echte", angezweifelte und „einstimmig verworfene" Gespräche. Die letzteren, von denen einige verloren sind, sollen uns nicht weiter kümmern. Die Verhältniszahl der angezweifelten Dialoge aber ist in den ersten zwei Dritteilen unseres Jahrhunderts ins Ungemessene gewachsen. Der an geschichtlichen, philologischen und nicht zum mindesten an theologischen Studien erstarkte kritische Sinn ward mehr und mehr geschärft und bis zur Überfeinerung gesteigert. Man stand schliefslich vor einem Ergebnis, das auch den Mutigsten stutzig machen und den Zweifel an der Berechtigung des Zweifels wecken musste. Nur ein Viertteil der Werke Platons hatte die Feuerprobe bestanden; drei Viertteile wurden, von einzelnen Stimmführern wenigstens, für unecht erklärt. In diesem Verdict lag nebenbei eine überschwängliche, dem Genius Platons unwillkürlich dargebrachte Huldigung. Nur die vollendetsten Schöpfungen wurden als seiner würdig erachtet. Und doch konnte man eine Warnung vor solchem Übermafs der Skepsis schon einem Wort des Aristoteles entnehmen, der an seine Kritik der „Gesetze" die auf die platonischen Schriften überhaupt zielende Bemerkung knüpft: „Genial und geistreich, originell und anregend sind sie alle; dafs aber alles darin vortrefflich sei, heifst wohl zu viel verlangen". Man übersah, dafs selbst die Laufbahn des begnadetsten Künstlers Stufen der Vorbereitung und auch Stunden des Ermattens aufweist, und dafs ihm seine Skizzen, Vorarbeiten, nur halb gelungenen Studien absprechen nichts anderes heifst, als wollte man die Berggipfel der zu ihnen hinan führenden Vorhügel und der sie trennenden Einsenkungen berauben. Nicht nur hat Platons Kunstvollendung mittelbar, die Weite und Gröfse seines Sinnes hat auch ganz unmittelbar der Anerkennung seiner Schriften Eintrag gethan! Tief eindringende, unablässig geübte Selbstkritik ist so wenig nach jedermanns Geschmacke, dafs sie nicht einmal jedermann begreiflich und glaubhaft dünkt. „Kann man" — so hat nahe am Anfang des Jahrhunderts ein kritischer Hitzkopf ausgerufen — „kann man glauben, dafs Platon einen Hauptbestandteil seines eigenen Systems habe widerlegen wollen?" Auf Grund dieses Unglaubens wurde ein Werk (der „Sophist") verworfen, wie in unseren

Tagen ein anderes auf Grund der verwandten Behauptung, es sei dem „Urheber einer Theorie" nicht verliehen, „auf solche grundstürzende Einwürfe zu fallen", wie der „Parmenides" sie gegen die Ideenlehre vorbringt. Auch drohte die überkritische Methode sich unaufhörlich im Kreise zu drehen. Der eine beanstandete das Werk A wegen seines wirklichen oder vermeintlichen Widerspruchs mit B; der andere erhob Bedenken gegen B wegen seines wirklichen oder angeblichen Widerstreits mit A. Es ergab sich die von den Einsichtigsten (wie Friedrich Schleiermacher) früh erkannte Notwendigkeit, der Kritik eine unanfechtbare Operationsbasis zu schaffen: „einen Stamm" von Werken auszumitteln, der jedem Zweifel entrückt ist und somit einen unangreifbaren Mafsstab für die Prüfung des Restes abgiebt. Um hier jeder Möglichkeit einer Täuschung zu entgehen, suchte man Zeugnisse zu gewinnen und zu sammeln, an welche auch der vermessenste Zweifel sich nicht heranwagen konnte. Als solche galten mit Recht in erster Reihe die, teils namentlichen teils andeutungsweisen, Anführungen in den Schriften des Aristoteles.

Damit hatte man eine Bahn betreten, die in der That zu gesicherten Ergebnissen geführt hat. Aber hart neben dem rechten Wege lag auch hier der Irrweg. Von dem richtigen Geleise geriet man unvermerkt auf eine Abzweigung, die weiter und weiter von ihm entfernt hat. Nicht eine Überschätzung jener Zeugnisse griff Platz, wohl aber eine Fehlschätzung derselben. Was Aristoteles bezeugt, ist fraglos echt; aber was er nicht bezeugt, kann darum nicht als unecht oder auch nur als mit dem leisesten Makel fraglicher Echtheit behaftet gelten. Wir besitzen nur die Hälfte der Werke des Aristoteles; und auch die in dieser Hälfte enthaltenen Anführungen sind durchaus von gelegentlicher (zumeist polemischer), d. h. von gänzlich zufälliger Art. Dem „Schlufs aus dem Stillschweigen" fehlt hier jede Berechtigung. Wird doch beispielsweise einer der gröfsten und glänzendsten Dialoge, der niemals von einem Hauch des Verdachtes gestreifte „Protagoras", von Aristoteles nirgends genannt; und nur spät ist es gelungen, einige Beziehungen auf ihn zu entdecken, die zur Sicherung einer angezweifelten Schrift kaum als ausreichend gelten würden. Von grofsem Belange hingegen, und zwar nicht nur für das einzelne Werk, sondern auch für die Sippe, der es zugehört, ist ein positives Zeugnis, welches die Echtheit eines von der modernen Kritik sehr geringschätzig behandelten Gespräches verbürgt, wie der „kleinere Hippias" eines ist.

2. Die unser Mifstrauen herausfordernde relative Minderwertigkeit einer Leistung bildet nur eine Abart einer vielumfassenden Gattung: der Abweichungen von dem Normaltypus, den man aus den übrigen

Werken desselben Meisters abgezogen hat. So könnte ein den Namen Tizians an der Stirn tragendes Gemälde diesem aberkannt werden, nicht nur, wenn das Bild einem Tizian nicht zuzutrauende Mängel, sondern auch, wenn es eine Anzahl von Eigentümlichkeiten aufwiese, die allen Malweisen des Künstlers gleichmäfsig fremd sind. Dieser Mafsstab erheischt eine um so weitherzigere Anwendung, je länger die Schaffenszeit des Meisters gewährt hat, je gröfser die Zahl und vor allem die Mannigfaltigkeit seiner Schöpfungen ist. All das trifft bei Platon im höchsten Mafse zu. Er war, selbst wenn wir ihn nicht vor dem dreifsigsten Jahre die Feder ergreifen lassen, durch ein volles Halb-Jahrhundert als Schriftsteller thätig. Gleichwie sein Entwurf einer Gesellschaftsreform im „Staate" und in den „Gesetzen" ein recht sehr verschiedenes Antlitz zeigt, so fehlt es auch den Darlegungen seiner sonstigen Doctrinen nicht an tiefgreifenden Unterschieden. Seine schriftstellerische Manier, so z. B. in der Handhabung der Dialogform, ist keineswegs immer dieselbe; seine Sprache erfährt in der Stilform wie im Wortschatz vielfache Wandlungen. So enthalten drei seiner letzten Schriften („Timaeos", „Kritias" und die „Gesetze") beinahe 1500 Worte, die seinen übrigen Schriften und zum Teil auch der ganzen zeitgenössischen Litteratur abgehen. Was will es da besagen, wenn man in irgend einem Dialoge eine geringe Anzahl sonst bei Platon nicht begegnender Wendungen und Worte aufspürt oder auch manche Gedanken antrifft, denen anderwärts keine genaue Parallele entspricht? Ja selbst ernste Widersprüche nicht nur im Denken, auch in dem, was in gröfserer Tiefe liegt und darum wandelloser ist, in der Gefühlsweise und Gesinnung, müssen wir anzutreffen vorbereitet sein. In der „Apologie" wird der Lustspieldichter Aristophanes geradezu als der moralische Haupturheber des Processes und somit der Hinrichtung des Sokrates bezeichnet. Im „Symposion" läfst Platon den Verfasser der Wolken mit Sokrates auf dem freundschaftlichsten Fufse verkehren. Man nehme an, eine der beiden Schriften wäre nicht, wie es in Wahrheit der Fall ist, gegen jede Anfechtung gefeit. Wie leicht möchte es dann geschehen, dafs die Behauptung, beide Werke könnten unmöglich derselben Hand entstammen, nahezu allgemeinen Anklang fände, ja dafs sie zu einem Schiboleth würde, an dem die angeblich allein „Wissenschaftlichen" und „Kritischen" einander mit unfehlbarer Sicherheit zu erkennen vermeinten.

Von unbedingt beweiskräftiger Art ist nur eine Gattung von Discrepanzen: der Widerstreit mit historisch gesicherten Thatsachen, somit vor allem Hinweise auf oder Anklänge an Personen und Begebenheiten, Denk- oder Redeweisen, von denen es unumstöfslich feststeht, dafs sie dem angeblichen Urheber des Werkes nicht bekannt sein

konnten. Auf dieser Grundlage beruht z. B. die einmütige Verwerfung der dem Aristoteles einst beigelegten Schrift „von der Welt“, die — und zwar in einer den Zufall ausschliefsenden Zahl — Lehren und Kunstausdrücke enthält, welche, wie wir zuverlässig wissen, erst der nach-aristotelischen Schule der Stoiker angehören. Der Verwendung dieser, der wirksamsten unter den hier in Frage kommenden Angriffswaffen, liefert jedoch das platonische Schrifttum gar wenige Handhaben. All diesen dringenden Ermahnungen zur Vorsicht gesellt sich (von den ans Groteske streifenden Widersprüchen zwischen dem subjectiven „platonischen Gefühl“ dieser und jener Forscher abgesehen) noch eine objective Thatsache von erheblichem Gewichte zu. Innere Verdachtsgründe, die nicht an sich von zwingender Art sind, müssen eine stärkere oder schwächere Wirkung üben, je nach der Vorvermutung (Präsumtion), die sich aus der Art der Überlieferung ergiebt. Wenn z. B. aus Goethes Nachlafs heute oder morgen eine Schrift auftauchen sollte, deren Form oder Inhalt auch die Kundigsten befremden könnte, so würde der Umstand, dafs dieser Nachlafs ohne jedwede Unterbrechung von treuen Händen behütet worden ist, bei der endgültigen Entscheidung schwer ins Gewicht fallen. Als dagegen vor ein paar Jahrzehnten angebliche Briefe der unglücklichen Königin Marie Antoinette ans Licht traten, war den bald wahrgenommenen inneren Verdachtsmomenten kein derartiges Gegengewicht geboten. Denn der Herausgeber wufste über die Herkunft der ihm Gewinn bringenden Briefe keine andere Rechenschaft zu geben, als dafs ein Teil ehedem einem von ihm nicht namhaft gemachten Conventsmitgliede, ein anderer einem gleichfalls ungenannt gebliebenen Antiquar angehört hatte. Das platonische Gesamtwerk nimmt eine Mittelstellung zwischen diesen beiden Extremen ein. Platons Schriften waren zwar, wie schon bemerkt ward, nicht in einer Schulbibliothek aufbewahrt worden; aber ein beträchtlicher Kreis vertrauter Jünger mufste über ihre Echtheit und Unechtheit genaueren Bescheid wissen; er war wohl bisweilen in der Lage und niemals durch ein unlauteres Interesse daran gehindert, gegen absichtliche Täuschungen oder unabsichtliche Irrungen rechtzeitigen Einspruch zu erheben. Auch sind wir nicht etwa auf das Zeugnis später Handschriften allein angewiesen. Einige der angefochtenen Dialoge sind durch Gegenschriften, die noch innerhalb des ersten Jahrhunderts nach Platons Tode erschienen sind, oder durch das Zeugnis noch älterer in Egypten gefundener Papyrusrollen gesichert (Lysis, Euthydem, Laches); den Gesamtbestand der Werke kennen wir aus dem Verzeichnis, welches der Vorstand der alexandrinischen Bibliothek, der gelehrte Aristophanes von Byzanz, etwa um 200 v. Chr. G. verfafst und seiner kritischen Ausgabe zu Grunde gelegt hat. Von diesem Verzeichnis ist uns allerdings nur ein

Teil erhalten, nämlich die Aufzählung jener fünfzehn Schriften, die Aristophanes in Trilogien angeordnet hat, während unser Mittelsmann von den übrigen nur sagt: „Die anderen Schriften einzeln und ohne feste Ordnung.“ Es unterliegt jedoch kaum einem Zweifel, dafs ein späteres, auf einem anderen Anordnungsprincip, dem der Tetralogien, beruhendes Verzeichnis, jenes des Thrasyllos, welches die uns bekannten 36 Schriften enthält, auf der Liste des Aristophanes beruht und als ein Vertreter auch des verlorenen Teils derselben gelten kann.

Eben die antike Überlieferung enthält jedoch einige Fingerzeige, die uns an ihrer uneingeschränkten Verläfslichkeit irre zu machen geeignet sind. Unter den 13 Briefen, welche die platonische Sammlung umschliefst — genauer 12, da der erste von Dion an Dionysios geschrieben zu sein vorgiebt — trägt einer, der 12., in unseren Handschriften den Vermerk: „Die Autorschaft Platons wird bestritten.“ Von verwandter Art ist die Notiz, dafs Thrasyllos, der die „Anterasten“ in seine Ausgabe aufgenommen hatte, trotzdem bei einer gelegentlichen Erwähnung derselben den Zusatz beifügte: „wenn anders die Anterasten Platons Werk sind.“ Diese Vermerke und Zweifelsäufserungen gehen, wie man mit hoher Wahrscheinlichkeit vermutet hat, auf die Kataloge der grofsen Bibliotheken selbst zurück. Die Vorstände derselben in Alexandrien und Pergamon mochten ein ihnen zum Kauf angebotenes Stück von einigermafsen bedenklicher Herkunft doch lieber annehmen als zurückweisen; und zwar mit Recht. War es doch dadurch vom drohenden Untergang bewahrt, während das endgültig weder bestätigte noch widerlegte Bedenken in einem Vermerk des Kataloges zum Ausdruck gelangen konnte. So mochte zwischen den Werken von unbestrittener Echtheit und von ebenso einmütig anerkannter Unechtheit eine Zone von Schriften zweifelhafter Authenticität entstehen. Andere Bedenklichkeiten, zum Teil auf Gründe gestützt, wurden im Altertum gegen den platonischen Ursprung des „Hipparch“, des „2. Alkibiades“ und der — dem Herausgeber der „Gesetze“, Platons Schüler und Amanuensis Philipp von Opus, zugeschriebenen — „Epinomis“ ausgesprochen. (Von ganz anderer Art sind die Thorheiten einiger Stoiker und Neu-Platoniker, die solche Werke, deren Lehrgehalt ihnen nicht mundete, darunter auch den „Phaedon“ und den „Staat“, ihrem Verfasser abzusprechen sich erdreistet haben!) Da nun jene bibliothekarischen Vermerke sowohl als die nicht von vornherein abzuweisenden Verdachtsäufserungen nur gelegentlich zu unserer Kenntnis kommen, so fehlt uns volle Sicherheit über ihre Ausdehnung; und es bleibt der Kritik unbenommen, skeptische Streifzüge auch in den Bereich der durch kein uns bekanntes Stigma betroffenen Schriften zu

unternehmen. Nur mufs sie aus den oben dargelegten Gründen sich der äufserten Behutsamkeit befleifsen. In Ansehung der hier erzielten Ergebnisse empfiehlt es sich, an dieser Stelle nicht so sehr die persönliche Meinung des Verfassers als den gegenwärtigen Stand der Forschung mit wenigen Worten zu kennzeichnen. Aufser den angeführten kleinen Schriften gelten die ebenfalls wenig umfangreichen Dialoge „Theages", „Minos" und „Kleitophon" der grofsen Mehrzahl der Forscher als nicht platonisch. Minder entschieden, aber doch überwiegend ablehnend lautet das Urteil der Mehrheit über den „gröfseren Hippias", den „1. Alkibiades" und den „Ion". Andere Athetesen (Verwerfungsurteile) werden nur von einzelnen oder doch einer beschränkteren Zahl von Fachgelehrten aufrecht erhalten und bedürfen nicht der Erwähnung an diesem Orte. Über die Briefe ist der Streit noch ungeschlichtet. So gut als niemand glaubt an die Echtheit aller; der bis vor kurzem sehr geringgeschätzten Mehrzahl derselben sind aber neuerlich namhafte Verteidiger erstanden.

3. Entbehren wir somit bei der Behandlung des Echtheitsproblems nicht jedes Anhalts an der antiken Überlieferung, so läfst uns diese bei der Erörterung der Zeitfrage nahezu vollständig in Stich. Wir unterscheiden absolute und relative Daten. An solchen der ersten Art leiden wir den empfindlichsten Mangel. Von den letzteren ist uns zwar gleichfalls so gut als nichts überliefert; aber einem grofsen Aufwand gelehrten Scharfsinns ist es nach zahlreichen Fehlversuchen endlich gelungen, eine Reihe sicherer Ergebnisse zu erzielen und Methoden zu entdecken, deren Anwendung eine noch weitere beträchtliche Ernte in Aussicht stellt. Die „Gesetze" als der Schlufspunkt von Platons Schriftstellerei, — das ist so ziemlich das einzige der überlieferten Daten, das zugleich unbedingt verläfslich und in hohem Mafse lehrreich ist. Wenn es hingegen bei einem späten Autor heifst: „Es geht die Rede, Platon habe zuerst den Phaedros geschrieben; das" (grofsenteils erotische) „Thema ist ja auch von gar jugendlicher Art" — so liegt die Vermutung nahe, dafs die der Notiz nachfolgende Begründung ihre eigentliche Wurzel sei. Und nicht mehr Gewicht besitzt das von demselben Schriftsteller mit einem „man sagt" eingeführte Anekdötchen, Sokrates habe, als Platon seinen „Lysis" vorlas, ausgerufen: „Beim Herakles! Wie viel Unwahres hat doch der Jüngling über mich erzählt!" Etwas mehr, aber nicht gar viel besagen ein paar Daten, welche die Mehrzahl der Forscher dem Inhalt der Werke selbst abgewinnen zu können glaubt. Der „Menon" soll nicht vor 395, das „Symposion" nicht vor 384 verfafst sein, weil dort von einer in jenem Jahre erfolgten Bestechung des Thebaners Ismenias durch die Perser

die Rede sei, hier auf eine Auseinandersiedelung der Arkader durch die Spartaner angespielt wird, die man mit der in dem genannten Jahr erfolgten Auflösung Mantineas identificieren zu müssen glaubt. Das erste dieser Daten bedeutet wenig, da nicht leicht jemand daran denken könnte, den „Menon“, dem jedenfalls der „Protagoras“ und seine Sippe vorangehen mufste, über jene obere Zeitgrenze hinauszurücken. Die zur Datierung des „Symposion“ verwendete Anspielung aber scheint auch eine andere, solch eine Verwendung ausschliessende Deutung zuzulassen.

Von ganz anderer Ergiebigkeit hat sich die sprachliche und inhaltliche Vergleichung der platonischen Werke gezeigt. So grofs auch hier die Zahl der durch grelle Widersprüche sich offenbarenden Mifsgriffe ist, es bleibt ein sehr erheblicher und stetig wachsender Rest unanfechtbarer Resultate übrig. Wenn am Schlusse eines Gespräches ein Problem als ungelöst gilt und dieses in einem anderen Dialoge seine Lösung findet; wenn eine Frage hier in spielender und gleichsam tastender, dort in tief eindringender Weise verhandelt wird; wenn einmal eine Grundlage gewonnen, ein andermal auf dieser Grundlage fortgebaut wird; wenn Platon jetzt eine Untersuchung in Aussicht stellt und sie dann thatsächlich in Angriff nimmt; wenn der Dialog A auf B klärlich voraus- oder das Gespräch D auf C deutlich zurückweist — in all diesen Fällen kann über das Zeitverhältnis der fraglichen Schriften kein Zweifel bestehen. Doch ist nicht — so mag hier mehr als einer unserer Leser verwundert fragen — der Fortschritt eines Autors, der Fortgang vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren, das sicherste Merkmal der zeitlichen Abfolge seiner Werke? Ohne Zweifel. Eben diesen Fortgang, die Entwicklung des Denkers sowohl als des Schriftstellers zu ermitteln, ist das Ziel der hier besprochenen Untersuchung. Es ist jedoch ein Ziel, das sich zumeist nur auf Umwegen erreichen läfst, aus dem einfachen Grunde, weil die Schätzung der Vollkommenheit des Lehrgehaltes sowohl als der Stilform bei Verschiedenen eine verschiedene ist, weil der Gegenstand kurz gesagt der subjectiven Willkür einen allzu grofsen Spielraum gewährt. So ist denn auch unsere Forschung nur dadurch in ein einigermafsen ruhiges Fahrwasser gelangt, dafs sie möglichst objective, ja möglichst äufserliche Anhaltspunkte zu gewinnen bestrebt war. Wir sprechen von den Sprachkriterien und ihrer Ermittelung auf dem Wege der Sprachstatistik.

4. Wohl die Werke keines einzigen Autors alter und neuer Zeit haben eine so eindringende sprachliche Zergliederung erfahren, als diejenigen Platons. Dem Fernstehenden mag die ungeheure, auf an sich geringfügige Dinge verwendete Mühe kleinlich, ja widrig er-

scheinen. Aber Jakob Grimms „Andacht zum Kleinen“ ist wohl niemals mit reicheren Erfolgen gelohnt worden. Nur in ihren Umrissen sollen diese hier verzeichnet werden.

Einige Partikel-Verbindungen, unseren „wie doch?“, „doch wohl“, „aber doch“ vergleichbar, fehlen dem halben Platon vollständig. Sie werden hingegen in grofser Häufigkeit in seinem spätesten Werke angetroffen und desgleichen mit wachsender Häufigkeit in einer Reihe anderer Schriften. Man hat mit Recht geschlossen, dafs die erste Schriftengruppe seiner Frühzeit, die zweite seinem höheren Alter angehört. Ein völlig gleichartiges Ergebnis ist von anderer Seite in ganz unabhängiger Weise durch die Prüfung des Wortschatzes erreicht worden. Eine Anzahl von Dialogen weist, wie schon beiläufig erwähnt ward, eine aufserordentlich grofse Menge von Worten auf, welche den übrigen platonischen Schriften fremd sind. Diese Tendenz zur Neuerung, gleichwie die Gemeinsamkeit der Neuerungen selbst, verbindet auch diese Gruppe aufs engste mit dem Werke, welches wir als das späteste der platonischen kennen, mit den „Gesetzen“. Und die also gebildete Gruppe zeigt auch in sonstigen Stil-Eigentümlichkeiten, die sich vom Gröbsten bis zum Feinsten, von der Verdrängung einer Vergleichungspartikel durch eine andere, von der Bevorzugung einiger Bejahungsformeln und Superlative bis zu den Imponderabilien des Satzbaues, der Wortstellung und des Tonfalls erstrecken, eine höchst überraschende, den Zufall ausschliefsende Verwandtschaft. Was hier die Sicherheit der Resultate verbürgt, ist der wunderbar zu nennende, ungesuchte Einklang zahlreicher Untersuchungen — ein Einklang, der die nicht zu leugnenden Discrepanzen weitaus überwiegt. Denn dafs es auch an solchen nicht fehlen kann, leuchtet von vornherein ein. Einige der hier wirksamen Fehlerquellen mögen kurz erwähnt sein. Aufser der zeitlichen Verschiedenheit giebt es andere Unterschiede unter den Schriften eines Autors; so den der mehr populären und der streng wissenschaftlichen Artung — ein Unterschied, der die Stilform beeinflussen mufs und somit die aus zeitlicher Nähe der Werke entspringende Stilverwandtschaft durchkreuzen kann. Auch der Möglichkeit ist zu gedenken, dafs uns ein Werk in überarbeiteter Gestalt, wie eine neue Ausgabe sie erfordern mochte, vorliegt, so dafs dem Schlufs aus der Stilform auf die ursprüngliche Abfassungszeit nicht mehr volle Geltung zukommt. Ebenso kann es auch einen gelegentlichen Nachzügler geben: ein Denker mag eine Gruppe von Jugendwerken durch einen nachträglichen Beitrag ergänzen wollen, der somit inhaltlich einer früheren, stilistisch einer späteren Phase angehört. Neben diesen Möglichkeiten, welche die chronologische Verwertbarkeit der sprachstatistischen Ergebnisse schmälern, ist auch eines thatsächlichen

dahin gehörenden Vorkommnisses zu gedenken. Die sprachliche Entwicklung Platons hat sich zwar in erstaunlich weiter Ausdehnung, aber nicht durchgängig als eine geradlinige erwiesen. Es giebt einige Fälle, in welchen unser Autor eine Sprachgewohnheit annimmt, sie allmählich steigert und ebenso allgemach wieder fallen läfst. Trotz alledem kann die Methode der Sprachstatistik als eine sehr vertrauenswürdige gelten, wenn sie in weitaus überwiegendem Mafse zu Schlüssen führt, die sich miteinander, mit den anderweitigen, oben genannten Kriterien, mit den verläfslich überlieferten Thatsachen und mit den von Platon selbst erteilten Winken in Übereinstimmung befinden. Die Methode wäre gerichtet, wenn sie uns z. B. nötigte, die „Gesetze“ vor den „Staat“ zu stellen, die Ordnung der von Platon gebildeten Trilogien „Staat—Timäos—Kritias“ und „Theätet—Sophist—Staatsmann“ in ihr Gegenteil zu verkehren oder deutliche Vor- und Rückverweisungen nicht als solche anzuerkennen. Am unheilvollsten aber wäre es für sie, wenn ihre Resultate uns der Möglichkeit berauben, vom Entwicklungsgang des Denkers und Schriftstellers ein verständliches, den allgemein menschlichen und den individuellen Voraussetzungen gemäfses Bild zu entwerfen. Von alledem ist jedoch nicht die Rede. Die Feststellung zeitlich geschiedener Gruppen und die Einordnung der einzelnen Dialoge in diese kann (von einigen wenigen, allerdings nicht unwichtigen Ausnahmen abgesehen) als endgültig vollzogen gelten, während der anspruchsvollere Versuch, das Zeitverhältnis auch der Gruppen-Glieder durchweg festzustellen, noch nicht zum Abschlusse gediehen ist.

Auf diesen Grundlagen fufsend, wollen wir im Folgenden jene Entwicklung schildern, wobei wir Platons schriftstellerische Laufbahn in mehrere Abschnitte zerfällen. Aus jeder dieser Epochen sollen dem Leser einige für dieselben typische Werke in eingehender Darstellung vorgeführt werden. Daneben wird der Lehrgehalt der übrigen der gleichen Phase entsprungenen Erzeugnisse derart erörtert werden, dafs es an Vor- und Rückblicken nicht fehlt und bisweilen sogar, wo sich die Notwendigkeit dazu ergiebt, der zeitliche Zusammenhang hinter dem sachlichen oder stofflichen zurücktritt.

Drittes Capitel.

Platon als Begriffs-Ethiker.

Genau vor sechzig Jahren hat ein deutscher Altertumsgelehrter, dessen derber Hausverstand durch Verfeinerung weder veredelt, noch beirrt war, eine Wahrheit ausgesprochen, die uns wenigstens allezeit als eine selbstverständliche gegolten hat. Damals stellte Karl Fried-

rich Hermann an die Spitze der platonischen Schriftstellerei eine rein-sokratische Periode. Und, in der That! wie natürlich, dafs der hingebende Jünger, selbst wenn er ein Genie ist, ja vielleicht dann am allermeisten, sich in den Bahnen seines Meisters bewegt, ehe er sich neue und seiner langsam reifenden individuellen Eigenart gemäfse Bahnen bricht und sie einschlägt. Diese Vermutung erwächst zur Gewifsheit, sobald uns in den Werken des Schülers, mag er nun Raphael oder Platon heifsen, Erzeugnisse begegnen, die ganz und gar vom Geist und von der Art sei es des Perugino sei es des Sokrates durchtränkt sind. In unserem Falle gesellt sich zur inneren Evidenz der Thatsachen noch ein documentarisches Zeugnis vom höchsten Range. Aristoteles, der während Platons zwanzig letzter Lebensjahre zu dem Kreise seiner vertrauten Jünger gehört hat, weifs zu berichten, dafs die Lehre von an und für sich existierenden Begriffen oder Urbildern eine Neuerung Platons und dem Sokrates völlig fremd war. Danach liefse sich schon von vornherein vermuten, dafs jene Fortbildung der sokratischen Begriffslehren in Platons frühesten Schriften noch nicht aufgetreten ist. Mit dieser Vermutung stehen die Thatsachen im besten Einklang. Es giebt eine Anzahl platonischer Schriften, die keine Spur der sogenannten Ideenlehre aufweisen. Da eben dieselben die Kennzeichen der ersten Sprachperiode tragen, da ihre Composition in überwiegendem Mafse eine vergleichsweise einfache ist, so stellt sich nichts der Annahme in den Weg und gar vieles empfiehlt sie, dafs uns eben hier die Erstlinge der platonischen Muse vor Augen liegen. In Wahrheit haben auch schon Vorgänger K. F. Hermanns von einer sokratischen Periode gesprochen, sich die so gewonnene richtige Einsicht jedoch alsbald wieder dadurch verbaut, dafs sie einige der Werke, welche eben die Ideenlehre darstellen, dieser Epoche zuweisen zu müssen glaubten.

Platon tritt in dieser seiner ersten Schriftenreihe als Begriffs-Ethiker auf. Das will besagen, dafs den Stoff seiner Untersuchungen die Ethik, ihre Form die begriffliche Untersuchung bildet. Im Laufe der Zeit wird dieses Keimblatt sich aufs reichste differenzieren. Neben den Begriffen der Ethik wird ihr lebendiger Gehalt zu immer stärkerer Geltung kommen. Von der Moralphilosophie aus wird der Denker zur psychologischen Grundlage derselben vordringen. Er wird sich in das Wesen der Seele und in ihre Schicksale vertiefen, nicht ohne hierbei von orphischen und pythagoreïschen Anregungen berührt zu sein. In den Begriffen andererseits wird er aus Gründen, die wir schon einmal kurz erörtert haben (vgl. S. 146 ff.) und weiterhin noch genauer darlegen werden, reale Wesenheiten erblicken, zu deren Kenntnis die Seele in ihrem Vorleben gelangt ist. So wird eine Brücke geschlagen

werden zwischen der religiös angehauchten Psychologie und der Ontologie oder Metaphysik. Andererseits wird der Inhalt der Ethik sich erweitern, der Blick des Denkers sich von der Betrachtung der Einzel-Persönlichkeit zu jener des staatlichen und gesellschaftlichen Organismus erheben. Und schliefslich wird, nachdem einige der Hauptwerke bereits beträchtliche Ausschnitte dieses Gesamtgebietes umfafst haben, ein gewaltiger Bau erstehen, das Meisterwerk Platons, dessen Name (der „Staat") zwar der Politik oder ausgeweiteten Ethik angehört, dessen Gemächer aber in Wahrheit alle Teile seines Gedankensystems umschliefsen. Die Erreichung dieses Höhepunktes hat jedoch nichts weniger als Abschlufs oder Stillstand bedeutet. Sie ist vielmehr der Beginn einer neuen und mächtigen Gedankenarbeit gewesen. Man kann diese Arbeit, deren Anfang vielleicht schon der Abfassung der letzten Bücher des „Staates" parallel geht, kurzweg als Revision bezeichnen. Der alt, aber nicht müde gewordene Denker unterzieht seinen gesamten geistigen Besitzstand einer durchgreifenden Prüfung. Was diese Probe besteht, wird festgehalten und gegen eigene sowohl als fremde Einwürfe verteidigt — eine Verteidigung, die gelegentlicher Offensivstöfse nicht ermangelt. Der Rest wird teils umgebildet, teils fallen gelassen, ein zwiefaches Los, das der Reihe nach auch die Ideenlehre getroffen hat. Einen neuen Zuwachs bringt nur die in Platons Geist spät herangereifte Naturlehre. Diese, die Schlufsphase, ist die chronologisch am vollständigsten gesicherte. Dafs der „Sophist" und „Staatsmann", „Timaeos", „Kritias" und „Philebos" im Verein mit den „Gesetzen" eine, und zwar die letzte Schriftengruppe bilden, darf als völlig ausgemacht gelten, während die mittlere Gruppe, wie von vornherein zu erwarten war, gegen Grenzstreitigkeiten, die ihr Bereich von beiden Seiten antasten, nicht ebenso unbedingt gefeit ist.

Vorerst erhebt sich die Frage: wann fing Platon an, schriftstellerisch thätig zu sein? Schwerlich, so haben wir schon geantwortet, vor dem Tode des Sokrates; aber sicherlich, wie wir meinen, gar bald nach diesem verhängnisvollen Ereignis und in gar nachhaltiger Weise. Daran pflegt man zu zweifeln. Man setzt gemeiniglich voraus, dafs er höchstens in Zwischenpausen seiner Reisen die Feder geführt, während dieser selbst aber der dazu nötigen Ruhe und Sammlung entbehrt hat. Diese Voraussetzung gilt uns als grundlos. Productive Naturen werden durch den Wechsel des Aufenthaltes und der Umgebung, wenn er nicht etwa ein fieberhaft rascher ist, eher zu einer Steigerung als zu einer Verminderung der Production bestimmt. Man denke an Descartes im Kriegslager vor Breda oder an Goethes römische Aufenthalte. Platon bedurfte für weitaus die meisten seiner Leistungen und gewifs für alle, die hier in Betracht kommen, keinerlei gelehrten Apparates. Er be-

nötigte dazu nichts als seinen Kopf, sein Herz und die Behelfe des Schreibens. Kopf und Herz einer so reich angelegten Natur aber mufsten in jenem Lebensabschnitt bereits übervoll sein und zur Entladung drängen. Wir empfinden demnach nicht die mindeste Schwierigkeit, Platon in Tarent oder Kyrene, in Egypten oder Sicilien an seinen Gesprächen schaffend zu denken und meinen sogar, dafs die äufsere Ungebundenheit dem künstlerischen Schaffen günstiger war, als die Stellung an der Spitze einer weitverzweigten Lehranstalt. Wie sehr mufste es überdies gerade den unter Fremden Weilenden beglücken, sich frohe Heimats- und Jugendeindrücke vor das geistige Auge zu zaubern, sich wieder in die Schattengänge und in die „Halbrunde“ der Gymnasien zu versetzen, wo die Stimme des Sokrates, ein neues Leben erweckend, zum erstenmal an sein Ohr geschlagen und in seine Seele gedrungen war!

2. Eben dieser Scenerie werden wir gar bald begegnen. Nur unbestimmte Umrisse zeigt die Einkleidung jenes Gespräches, welches das am frühesten verfafste zu sein scheint, wenn anders übergrofse Einfachheit des Baues und ihr entsprechende Kleinheit des Umfangs als Merkzeichen einer sehr frühen Abfassung gelten dürfen. Wir sprechen vom sogenannten „Kleineren Hippias“. Der unseren Lesern wohlbekannte Jugendlehrer dieses Namens (vgl. I 346 ff.) wird hier dem Sokrates gegenübergestellt und nur in dem einen anderweitig unbekannten Jüngling Eudikos eine dritte, nahezu stumme Gesprächsperson eingeführt. Hippias hat soeben, wahrscheinlich in dem Innenraum eines Gymnasiums, eine Prunkrede über Homer gehalten. Die Menge der Zuhörer hat sich entfernt, und der zurückbleibende Sokrates knüpft an jene Rede Fragen über den Charakter der homerischen Helden. Da Hippias Achill für den Besten, Nestor für den Weisesten, Odysseus für den „Vielgewandtesten“ erklärt, heftet Sokrates sein Kreuz- und Querverhör nunmehr an diese Charakteristik des Odysseus. Zunächst bringt er Hippias dazu, das mehrdeutige „vielgewandt“ durch „lügenhaft“ zu ersetzen und dem also gekennzeichneten Odysseus den „wahrhaften“ Achilleus gegenüberzustellen. Dann gewinnt er ihm das Zugeständnis ab, dafs die Lügenhaften nicht aus Unvermögen und Mangel an Einsicht lügen, sondern dafs diese ihre Eigenschaft vielmehr auf Verständnis und Einsicht beruhe. Vermöge einer sokratischen Induction, die von der dem Sophisten so geläufigen Rechenkunst ihren Ausgang nimmt, wird das Ergebnis erzielt, dafs jeder auf dem Gebiete, dessen er am kundigsten ist, auch zu lügen am besten vermöge. Ein schlechter Rechner z. B. könnte, falls er über das Product 3×700 eine falsche Auskunft geben wollte, dennoch durch Irrtum auch das Richtige sagen, während der gute Rechner alle möglichen Zahlen

zu nennen, der Zahl 2100 aber sorglich aus dem Wege zu gehen vermöchte. Wenn jedoch ein jeder in demselben Bereiche am besten die Wahrheit zu sprechen und am besten zu lügen imstande sei, dann erweise sich jene gegensätzliche Charakteristik der zwei homerischen Helden nicht mehr als haltbar.

Nach einigen scherzhaften Abschweifungen, die aus der Iliade selbst den Beweis dafür zu erbringen versuchen, dafs auch Achill sich keineswegs immer der Wahrhaftigkeit befleifsigt hat, nach manchen Kundgebungen der ziemlich stark aufgetragenen sokratischen Selbstverkleinerung, und nach einigen recht derben Äufserungen des Spottes über die beispiellose Vielseitigkeit des Sophisten, der ebensowohl Schuster als Dichter, nicht minder Kleider- als Gedächtniskünstler war (vgl. I 346 ff.) — nach diesem Zwischenspiel, welches die Mitte und gleichsam den Ruhepunkt des kleinen Dialoges bildet, wird die in Verhandlung stehende Grundfrage wieder aufgenommen. Hippias hatte, und zwar in vollkommen richtiger Deutung jener von Sokrates angeführten Homer-Stellen, Achills Verfehlungen gegen die Wahrheit für unfreiwillige erklärt. Nicht die Absicht zu täuschen, sondern die Gewalt äufserer Umstände habe Achills Thun mit seinen Worten in Widerstreit geraten und angesichts der Notlage des Heeres den von ihm angekündigten Abzug nicht zur Ausführung gelangen lassen. Da erhebt sich denn die Frage, wer der Bessere sei: der freiwillig oder der unfreiwillig Fehlende?

Wieder betritt Sokrates den Weg des ihm so vertrauten inductiven Verfahrens. Von zwei Läufern, von zwei Sängern, von zwei Ringern sei doch derjenige der bessere, der nur dann langsam läuft, falsch singt oder dem Gegner unterliegt, wenn er es wolle; der schlechtere jener, der unabsichtlich die minderwertige Leistung aufweist. Nicht anders stehe es um die Werkzeuge des Handelns mit Inbegriff der Sinnes- und Bewegungsorgane. Jedermann werde es vorziehen, Augen oder Füfse zu besitzen, mit denen man absichtlich schlecht sehen und die man absichtlich nachschleppen kann, als solche, bei denen undeutliches Sehen oder Hinken unvermeidlich ist. Und dasselbe gelte von einem Steuerruder, von einem Bogen, auch von einem Tier und seiner Seele und endlich auch von einer Menschenseele, deren man sich als eines Werkzeuges bedient. Der Reiter werde eine leistungsfähige Pferdeseele, der Befehlshaber solch eine Soldatenseele der unvermögenden und darum unfreiwillig fehlenden vorziehen. Nach weiteren Exemplificationen, welche die Ausübung der Arzneikunst, der Musik usw. betreffen, gelangt man an die Schwelle der seltsamen Frage, ob denn nicht auch die freiwillig Unrecht Thuenden besser sind als die unfreiwillig Fehlenden? Der befremdete Hippias wird befragt, ob die Gerechtig-

keit etwas Anderes sei, als entweder ein Vermögen oder eine Einsicht oder beides zugleich? In allen drei Fällen sei jene Folgerung unausweichlich. Im ersten Falle sei die vermögendere oder leistungsfähigere, im zweiten die einsichtsvollere, im dritten die jene beiden Vorzüge vereinigende Seele die gerechtere; die unvermögendere und einsichtslosere aber die ungerechtere. Nun habe sich gezeigt, dafs der Leistungsfähigere und Einsichtigere auf allen Gebieten derjenige sei, der das Gute und Schlechte, das Schöne und Häfsliche nach Belieben hervorzubringen imstande ist; der in beiden Rücksichten mangelhaft Ausgestattete aber unfreiwillig fehle. Jetzt wird aus dem Gesagten die Summe gezogen, aber freilich mit einem bedeutsamen Vorbehalt umgeben: „Die leistungsfähigere und bessere Seele wird, sobald sie Unrecht thut, freiwillig Unrecht thun, die schlechte aber unfreiwillig.“ Auch fehlt dieser Vorbehalt nicht dort, wo das Ergebnis noch mehr verallgemeinert wird, indem an die Stelle des Gerechten der Gute überhaupt tritt: „Wer also freiwillig fehlt und Schimpfliches und Ungerechtes thut, der wäre somit, wenn es anders einen solchen giebt, kein anderer als der Gute.“ Hippias erklärt, er vermöge nicht zuzustimmen, worauf Sokrates erwidert: „Auch ich mir selber nicht.“ Doch ergebe sich der Satz mit Notwendigkeit aus der vorangehenden Erörterung. „Ich werde eben, wie ich immer wiederhole, in Ansehung dieser Dinge hin und her geworfen und bleibe mir niemals selbst treu. Dafs es aber mir oder einem anderen Laien so ergeht, daran ist nichts Verwunderliches. Wenn jedoch auch ihr Weisen in die Irre geht, so steht es schlimm für uns; ist doch unserer Irrfahrt dann nicht einmal bei euch ein Ziel gesetzt.“

Der kleine Dialog entbehrt ebenso wenig der ungemein geschickten, auf das Schlufsergebnis sicher lossteuernden Führung, wie der Anmut, die das Ziel des Weges zu verbergen und diesen selbst mit einigen erfreulichen Ruheplätzen auszustatten weifs. Besonders auffällig ist eine eigene Art des Witzes, die uns auch in anderen Jugendwerken häufig begegnet. Wir meinen die dem Stoff des Gespräches selbst entnommenen witzigen Wendungen von der Art jenes: „Du täuschest mich, o bester Hippias, und ahmst selbst den Odysseus nach“ oder (wo es gilt, den Sophisten an eine Einräumung zu erinnern, die dieser lieber vergessen sehen möchte): „Du bedienst dich wohl eben jetzt nicht deiner Gedächtniskunst“. Was aber den Gehalt und die eigentliche Absicht des Gespräches anlangt, so müssen wir vorerst unsere Leser an die ihnen wohlbekannte sokratische Lehre erinnern, vermöge deren niemand freiwillig fehlt (vgl. S. 53 ff.). Daran hat Platon in allem Wechsel und Wandel seiner Ansichten unverbrüchlich festgehalten. Werke aus allen Perioden seiner Schriftstellerei legen hierfür ein vollgültiges

Zeugnis ab. Da darf es denn schier unglaublich heifsen, dafs er jemals, zumal in einem dem sokratischen Ausgangspunkt augenscheinlich so nahestehenden Dialog, an diesem Satz ernstlich gezweifelt und überdies damit die dem Menschenverstand nicht weniger als der Sokratik Hohn sprechende Ansicht verbunden habe, freiwilliges Unrechtthun sei besser als unfreiwilliges! Dafs es mit alledem Platon nicht ernst ist, erhellt zum Überflufs aus der durchaus bedingten Art, in welcher am Schlusse vom freiwilligen Unrechtthun die Rede ist. Auch erklärt ja Sokrates unverhohlen, dafs ihn das Endergebnis nicht befriedige, wenn es gleich aus der vorangehenden Erörterung mit Notwendigkeit zu fliefsen scheine.

Im übrigen wird uns das Gespräch nur unter der bei dem Werk eines Anfängers nicht eben gewaltsamen Annahme verständlich, dafs es für einen engeren Kreis geistesverwandter und mit den sokratischen Grundlehren wohlvertrauter Leser bestimmt war. Diese werden den Widerspruch zwischen dem Scheinergebnis und der Willenstheorie ihres Meisters leicht durchschaut haben. Der freiwillige Übelthäter ist dem unfreiwilligen überlegen — diese paradoxe These wird durch eine Induction erhärtet, die uns von den leblosen Werkzeugen durch die Sinnes- und Bewegungsorgane unseres Körpers, über die von uns gebrauchten Tier- und Menschenseelen hinweg, unvermerkt zur eigenen Seele und ihrem Thun, das heifst aus der Region der Mittel in das Reich der Zwecke und letztlich aus dem Gebiet der untergeordneten Zwecke in jenes des obersten Lebenszweckes trägt. Was vom freiwillig schlecht Singenden, Rudernden, Reitenden usw. dargethan ward, wird schliefslich auf den schlecht oder ungerecht Handelnden übertragen. Der Fehler dieser Übertragung liegt im Folgenden. Jeder Unter-Zweck (wenn wir so sagen dürfen) kann unter Umständen einem anderen als wertvoller erkannten Zwecke nachgesetzt werden; man kann freiwillig das Ziel verfehlen wollen. Der gute Läufer mag gelegentlich schlecht laufen wollen, um seine Gesundheit zu schonen; der gute Spieler mag gelegentlich schlecht spielen wollen, um die Gunst seines Gegners zu gewinnen; der gute Reiter mag gelegentlich schlecht zu Pferde sitzen wollen, um andere, seine Schüler, vor dem gleichen Fehler zu warnen. Dürfen wir aus solchen Instanzen schliefsen, dafs auch der Gerechte gelegentlich ungerecht handeln wollen kann?

Mit nichten, da hier eben seine Willensbeschaffenheit in Frage steht, weil er, wie wir sagen, seinem einmal befestigten moralischen Charakter nicht zuwider handeln kann, weil er, wie die Sokratiker sagten, das oberste Lebensziel, die Eudämonie oder Glückseligkeit, mit der die Gerechtigkeit aufs engste verwachsen ist, niemals freiwillig,

sondern nur unabsichtlich oder irrtümlich verfehlen kann. Der Satz: Wer freiwillig das Schlechtere wählt, zeigt eine vollere Herrschaft über die verfügbaren Mittel und ist somit dem, der unfreiwillig die schlechteren oder unwirksameren Mittel ergreift, überlegen — dieser Satz verliert bei dem Schlufsglied der Reihe, wie man sieht, seine Anwendbarkeit. Platon hat — daran zweifeln wir nicht — den Punkt genau erkannt, an welchem die Induction zu einer fehlerhaften wird, und dem Leser die Aufgabe gestellt, denselben herauszufinden. Er selbst „fehlt freiwillig"! Und zwar in zwiefacher Absicht. Einerseits will er der sokratischen Lehre von der Unfreiwilligkeit alles Übelthuns eine neue Stütze schaffen, indem er den Widersinn ersichtlich macht, vor dem sie allein, wie er glaubt, bewahren kann. Anderseits ergötzt es ihn zu zeigen, wie auch ein geistreicher und beredter, aber nicht dialektisch geschulter Moralist gleich Hippias sich in die Enge treiben und schliefslich vor die Wahl stellen läfst zwischen einem ungereimten und einem richtigen, aber durch seine Fremdheit ihn gleichwohl abstofsenden Ergebnis.

Dass diese unsere Auffassung die richtige ist, erhellt auch aus dem ersten Teil des Gespräches. In Ansehung der dort verhandelten Frage nach der Identität der Wahrhaften und der Lügner hat Platon dem Hippias so zutreffende Einwürfe gegen die als Beweis dafür verwendete vermeintliche Lügenhaftigkeit Achills geliehen, dafs schon darum kein Zweifel darüber obwalten kann, auf welcher Seite er selbst steht. Was er mit jener Erörterung andeuten will, kann kaum etwas Anderes sein als dieses. Die Wahrhaften und die Lügner wären thatsächlich dieselben, nämlich die mit der reichsten Sachkunde auf dem Gebiet ihrer Aussagen ausgerüsteten Personen, wenn diese Sachkunde oder, verallgemeinert, die Herrschaft über die Mittel des Handelns das einzige wäre, was das Handeln bestimmt. Eben diese hypothetische Identification aber, die sich leichtlich auf zahlreiche andere Fälle ausdehnen liefse (Ärzte und Giftmischer, Soldaten und Banditen, Feuerwerker und Brandstifter sind dieselben!), ist eine *reductio ad absurdum* jener Voraussetzung und soll sicherlich nichts Anderes sein. Der Leser wird schon hier an das gemahnt, was aus dem Haupt- und Schlufsteile des Dialogs erhellt: dafs nämlich zum Handeln noch etwas Anderes gehört als die Herrschaft über die Mittel, nämlich die Setzung von Zwecken, die ihrerseits wieder Mittel für den obersten — von der Natur gesetzten — Zweck sind; dafs der moralische Charakter des Handelnden von seiner Gesinnung, wie wir sagen, abhängt, das heifst nach sokratischer Auffassung von seiner Einsicht in die Grundlagen jenes obersten Zweckes, der Eudämonie, oder (anders ausgedrückt) in den Wert der Lebensgüter. Von

dieser fundamentalen Unterscheidung werden wir gar bald wieder und gar viel zu hören bekommen.

2. Eine reichere Staffage zeigt das Bild, das uns in dem ein wenig umfänglicheren Dialog „Laches" entgegentritt. Da sich dessen Abzweckung mit zweifelloserer Deutlichkeit und Sicherheit feststellen läfst, so glauben wir von dem schmückenden Beiwerk des Gesprächs noch mehr absehen und den Kern aus seiner Umhüllung unbedenklich herausschälen zu können. Wie im „Hippias" die soeben beendete Prunkrede des Sophisten, so bietet hier der Schaukampf eines Fechtmeisters den Anlafs der Erörterung. Der Schaustellung haben unter anderen Lysimachos und Melesias beigewohnt, die unberühmten Söhne der erlauchten Staatsmänner Aristides und Thukydides. Sie sind eifrig beflissen, ihre Söhne, welche die Namen der gefeierten Grofsväter tragen, dieses Erbes würdig zu machen; und so holen sie denn auch den Rat der angesehenen Generale Laches und Nikias über den Bildungswert jenes Fechtunterrichtes ein. Der anwesende Sokrates, den Laches als tapferen Krieger ehrt und die zwei Jünglinge um seiner fesselnden Unterhaltung willen schätzen, wird in das Gespräch gezogen, gewinnt alsbald die Führung desselben und erteilt ihm, wie selbstverständlich, eine auf grundsätzliche Fragen bezügliche Wendung. Da von der Ausbildung zu militärischer Tüchtigkeit die Rede ist, so zieme es sich zuvörderst, statt der Mittel den Zweck selbst ins Auge zu fassen. So wird das Problem: was ist der Teil der Gesamt-Tüchtigkeit oder Tugend, den man Tapferkeit nennt? zur Hauptfrage des Gespräches. Dann wird jener Versuch einer Begriffsbestimmung festgehalten, der den militärischen Mitunterrednern am nächsten liegt: die Tapferkeit sei ein Ausharren oder Standhalten im Kampfe. Schritt für Schritt erhebt sich die Ansicht von dem Gegenstande zu umfassenderer Allgemeinheit. Es wird daran erinnert, dafs manche Völker ihre Haupterfolge im Kriege durch Scheinflucht erzielen. Derartiges wird zuerst von der skythischen Reiterei erzählt. Dann fällt eine Beschränkung nach der anderen. Nicht nur von Skythen und nicht blofs von Reitern gelte solches. Auch die lakedämonischen Fufstruppen hätten durch ein Manöver dieser Art die Entscheidung in der Schlacht bei Plataeae herbeigeführt. So erweist sich das Standhalten im Streite mehr und mehr als eine allzu enge Begriffsbestimmung. Die Tapferkeit sei ja ihrem Wesen nach dieselbe, ob sie nun im Fufs- oder im Reiterkampf, ob sie zu Lande oder zur See bethätigt werde. Ja noch mehr: auch gegenüber von Krankheiten und Bedürftigkeiten aller Art gebe es eine Tapferkeit; selbst im Widerstande gegen Lüste und Begierden seien Unterschiede der Tapferkeit erkennbar.

So zu einer möglichst allgemeinen Begriffsbestimmung gedrängt, gelangt man dazu, in der Tapferkeit „eine gewisse Standhaftigkeit der Seele“ zu erblicken. Doch wenn sich der frühere Definitionsversuch als zu eng erwies, so findet nunmehr das Umgekehrte statt. Denn während unter Tapferkeit gewifs etwas Schönes oder Löbliches zu verstehen sei, komme dieser Vorzug nicht allemal der Standhaftigkeit zu. Es folgt der Versuch einer Umgrenzung dieses Begriffes: die Standhaftigkeit müsse, um Tapferkeit zu heifsen, mit Einsicht gepaart sein. Aber wieder ersteht die Frage: mit Einsicht in was? Welcher von zwei gleich standhaften Kriegern z. B. soll als der tapferere gelten: jener, dessen Standhaftigkeit sich auf die Einsicht stützt, dafs seine Vereinzelung nicht lange dauern wird, dafs die Gegner seinen Genossen an Zahl und Stärke nachstehen und dafs überdies ihre Position die minder günstige ist? Oder der in der entgegengesetzten Lage befindliche? Doch wohl der letztere — wenngleich seine Standhaftigkeit die minder einsichtige ist. Und desgleichen wird der Standhafte, der mit Einsicht in die Kunst des Reiters, des Bogenschützen oder des Schleuderers ausgerüstet ist, minder tapfer heifsen dürfen als derjenige, der solcher Einsicht ermangelt und doch keine geringere Standhaftigkeit an den Tag legt. In einem extremen Falle freilich, wenn Taucher ohne Kenntnifs der Taucherkunst ihr Leben aufs Spiel setzen, erweist sich jene Standhaftigkeit als Tollkühnheit und somit als etwas Unschönes, während doch die Tapferkeit als etwas Schönes oder Löbliches anerkannt ward. Da demnach die Unterscheidung der echten von der unechten Tapferkeit auf diesem Gebiete nicht gelingen will, so wird dasselbe verlassen und ein neuer Weg der Untersuchung betreten.

Einer der Mitunterredner erinnert an das ihm längst bekannte Wort des Sokrates, jeder sei darin gut, worin er weise ist. Sei also der Tapfere ein Guter, so müsse die Tapferkeit eine Art von Weisheit sein. Es fragt sich, welch eine Weisheit? Doch nicht etwa das Wissen des Flötenbläsers oder des Lyraspielers? Vielmehr das Wissen vom Gefährlichen und seinem Gegenteil, dem Unbedenklichen, im Kriege sowohl wie in allen anderen Dingen. Dagegen taucht ein Einwand auf. Sind es nicht die Fachkundigen, die auf jedem Gebiet auch das Gefährliche und das Unbedenkliche am genauesten kennen? So in Krankheiten die Ärzte, im Landbau die Ackerbauer u. dgl. m. Darauf wird erwidert, dafs die Ärzte z. B. nur anzugeben wissen, was die Gesundheit fördere und was die Krankheit steigere; ob aber für den bestimmten Patienten Gesundheit oder Krankheit mehr zu fürchten, ob es für ihn besser sei, zu genesen oder zu sterben, das entziehe sich ihrer Kenntnis. Und nicht anders stehe es um jene, denen man das eingehendste Verständnis für „die Anzeichen künftiger Vorgänge“ zuschreibe, um

die Wahrsager. Sie mögen wissen, ob jemandem Krankheit, Tod oder Verarmung bevorstehe, ob ihn Sieg oder Niederlage erwarte; welches dieser Ereignisse aber für ihn das bessere sei, das zu beurteilen komme dem Wahrsager nicht mehr als jedem Laien zu.

So behauptet denn die Einsicht in das Gefährliche und Unbedenkliche einen selbständigen Platz neben und über allen Special-Einsichten. Im Vorübergehen wird den Tieren, auch den beherztesten von ihnen, geradeso wie Kindern und Unverständigen, welche die Gefahren aus Unwissenheit nicht fürchten, die Tapferkeit abgesprochen, die nicht mit der Furchtlosigkeit zusammenfalle. Dann kehrt die Erörterung zum Hauptpunkte zurück und gelangt bald an ihr Endziel. Gefahren erweisen sich als identisch mit künftigen Übeln. Das Wissen von diesen und von ihrem Gegenteil, den Gütern, wird nunmehr von der Einschränkung befreit, welche der Hinblick auf die Zukunft in sich schliefst. Oder genauer gesprochen: von den Zeitschranken überhaupt. Übel und Güter bleiben dieselben, mögen sie nun vergangene, gegenwärtige oder künftige sein. Dadurch hat sich die Tapferkeit als identisch gezeigt mit dem Wissen von Gütern und Übeln. Auch dieses Ergebnis bleibt nicht völlig unangefochten. Allein was dagegen vorgebracht wird, ist nicht mehr von tiefgreifender Art. Das Resultat soll sicherlich nicht umgestofsen, es soll nur mehr einer künftigen Ergänzung vorbehalten werden. Denn dafs alle Tugend in ihrem Kern und Wesensgrunde gleichartig und mit der Einsicht in das Gute und Üble identisch sei, eben dies ist sokratische Lehre, und das wird auch am Schlufs des Dialoges nicht bestritten. Nur danach wird gefragt, wie sich dieses Ergebnis mit der früher aufgestellten Annahme zusammenreimen lasse, die Tapferkeit sei ein Teil der Tugend neben anderen Teilen. Da ist denn vorerst zu bemerken, dafs jene Annahme nicht auf Grund einer Erörterung gewonnen, sondern einfach der gangbaren Alltagsansicht entnommen war. Danach könnte es scheinen, dafs dieser Einwurf nicht mehr und nicht weniger besagen solle, als dafs die Sokratik und die gemeine Lebensansicht miteinander nicht im Einklang stehen und dafs man die von der letzteren vorgenommene Spaltung der Tugend in unterschiedliche Teile fallen zu lassen habe. Damit würden wir jedoch der Absicht Platons kaum vollständig gerecht werden. Das Verhältnis der Einzel-Tugenden zu der ihren Wesensgrund ausmachenden Einsicht galt ihm als ein Problem, das sein Nachdenken noch lange beschäftigt und das er erst im „Staate“ endgültig zu lösen vermocht hat. Auch hier bereits erschöpft sich ihm der Begriff der Tapferkeit nicht in der Bethätigung der Einsicht gegenüber von Lebensübeln. Darauf deutet die beiläufige Erinnerung an „Lüste und Begierden“ hin, die in der Lösung des Problems gleich-

falls eine Stelle finden. Ob Platon diese, als er den „Laches“ schrieb, schon gewonnen hatte und nur zurückbehielt, oder ob er mit den Schwierigkeiten des Problems noch rang, kann zweifelhaft scheinen; doch ist die letztere Voraussetzung die wahrscheinlichere. In allen anderen Punkten läfst Platon den aufmerksamen Leser, der seine Winke zu deuten versteht, über seine Meinung nicht im Unklaren. So gestattet der Schlufs im Verein mit den vorher eingestreuten Bemerkungen über den einsichtslosen Mut der Tiere, der Kinder, der Thoren keinen Zweifel darüber, wie er die an einer früheren Stelle offen gelassene Frage entschieden wissen will. Nicht die Gröfse der Gefahr und nicht die Kleinheit der zu ihrer Abwehr verfügbaren Mittel mit Einschlufs der hierbei verwendbaren Special-Einsichten soll den richtigen Mafsstab der Tapferkeit abgeben. Von den zwei beispielsweise namhaft gemachten Kriegern, die ihre Position mit gleicher Standhaftigkeit verteidigen, gebührt der Preis der Tapferkeit nicht notwendig demjenigen, dessen Lage die ungünstigere ist. Denn da Tapferkeit nichts anderes ist als die, vorzugsweise drohenden Übeln gegenüber bethätigte, Einsicht in das Wertverhältnis von Lebensgütern, so kommt jener Preis nur dem zu, der diese Einsicht in vollständigerem Mafse besitzt; unter Kriegern z. B. (so dürfen wir Platons Andeutungen ergänzen) jenem, der die klarere und sicherere Überzeugung hegt, dafs der Tod einem ehrlosen Leben, der eigenen Knechtschaft oder der Erniedrigung des Vaterlandes vorzuziehen sei.

3. Von reizvollstem dramatischen Leben ist der Dialog „Charmides“ erfüllt. Er handelt von der Sophrosyne, jener Tugend, die es so schwierig ist mit einem völlig angemessenen deutschen Namen zu benennen. Besonnenheit, Mäfsigkeit, Enthaltsamkeit, Bescheidenheit, Selbstbeherrschung — in jedem dieser Worte liegt ein Teil, in keinem das Ganze der Sophrosyne. Seelische Gesundheit, das bedeutet das griechische Wort seiner Zusammensetzung nach, weshalb man es denn jüngst ganz zutreffend durch „Heilsinnigkeit“ wiedergegeben hat. Doch ist solch eine wörtliche Übertragung Mifsverständnisse zu erzeugen gar sehr geeignet. Wenn wir von „gesunden Naturen“ u. dgl. sprechen, so schwebt uns als Gegensatz vornehmlich das Verkünstelte, der Mangel an Ursprünglichkeit, an kerniger Kraft, an ausreichender Stärke der Willensantriebe und ihrer Grundlage auch in der sinnlichen Natur des Menschen vor. Ganz anders der Hellene. Nicht die Unkraft hat er zu fürchten, sondern die Überkraft. Die Bezwingung derselben, ihre Herabsetzung auf das, insbesondere für das Gedeihen der Gesamtheit erforderliche, Normalmafs, das bedeutet ihm vornehmlich die seelische Gesundheit. Sie bildet den Hauptbestandteil der griechischen Tugend

oder Tüchtigkeit. Es ist der Teil, der am häufigsten das Ganze vertritt; so in jenem Worte des Xenophon über Sokrates: „Weisheit und Tugend unterschied er nicht“ (vgl. S. 59). Nicht viel anders ergeht es diesem Begriffe in unserem kleinen Gespräch, das vielleicht noch mehr als der „Laches“ von rein sokratischer Art ist.

Man könnte den „Charmides“ ein Familiengespräch nennen. Denn neben dem Meister Sokrates sind zwei nahe Verwandte Platons die Hauptpersonen des Dialogs. Sokrates ist nach der Schlacht bei Potidaea (September 432) in die Heimat zurückgekehrt. Er begiebt sich alsbald in die Ringschule des Taureas, wo er mit seinen Genossen zusammentrifft. Von Chaerephon mit gewohnter Begeisterung begrüſst und um seine Erlebnisse befragt, läſst er sich im Freundeskreise nieder. Diesem gehört Kritias an, den Sokrates aufs herzlichste willkommen heiſst. Bald gewahrt man auch in der Ferne des Kritias Vetter und Mündel Charmides, einen durch seine Schönheit bezaubernden Jüngling, auf den sich gleichwie auf eine Statue alle Blicke heften. Auf Chaerephons Bemerken, Charmides sei von so schönem Körperbau, daſs man, wenn seine Glieder entblöſst sind, seines Antlitzes gar nicht achte, erwidert Sokrates: „Ihr schildert ihn ja als völlig unwiderstehlich; hoffentlich fehlt ihm auch ein Weiteres nicht, fürwahr eine bloſse Kleinigkeit.“ — „Und welche wäre dies?“ — „Daſs auch der Wuchs seiner Seele so wohlgeraten sei wie der des Leibes.“ Da rühmt Kritias seines jungen Verwandten philosophischen Sinn und poetische Anlage, die übrigens — das bemerkt wieder Sokrates — der ganzen Familie von ihrer Verwandtschaft mit Solon her eigne. Nun gilt es ihm, die Seele des schönen Jünglings zu entblöſsen. Den Anlaſs zur Unterredung bietet ein kleines Leiden, die Schwere des Kopfes, mit der er zu erwachen pflegt und über die er kürzlich gegen Kritias geklagt hat. Unter diesem Vorwand wird Charmides herbeigerufen. Sein Erscheinen erzeugt allgemeinen Aufruhr. Auf der Halbrundbank rückt alles auseinander, da jeder ihn zum Nachbar zu haben wünscht, so daſs jene, welche die Ecksitze inne haben, hinweggedrängt, ja zum Teil umgeworfen werden. Sokrates selbst gerät in Verwirrung. Hat doch Knabenschönheit auf das althellenische Gemüt nicht anders gewirkt als auf moderne Menschen Mädchen- oder Frauenschönheit. Auf die Frage, ob er ein Mittel gegen Kopfschmerz wisse, antwortet Sokrates bejahend. Es sei dies ein Blatt, das aber seine Wirksamkeit nur durch einen Zauberspruch erlange. Überdies gehöre es zu jenen Heilmitteln, deren Einfluſs sich nicht auf einen Körperteil beschränke. Auch habe der eingeborene Arzt, von welchem er soeben im thrakischen Kriegslager das Mittel erhalten hat, gemeint, daſs die griechischen Ärzte gar viele Leiden darum nicht bemeistern, weil sie

nicht wissen, dafs die Seele zugleich mit dem Körper der Behandlung bedürfe. Der Thraker, ein Jünger des unsterblichkeitsgläubigen Zalmoxis, behaupte, dafs das Wohlbefinden des Teiles von der Gesundheit des Ganzen abhänge. Die Zaubersprüche aber, welche auf die Seele wirken, seien die heilsamen Reden, welche die Sophrosyne erzeugen. Er habe dem thrakischen Arzte schwören müssen, sein Heilmittel nie anders zu gebrauchen; und so werde er denn auch jetzt den Kopf nicht in Behandlung nehmen, ehe Charmides seine Seele der „Besprechung" dargeboten habe. Da Kritias seinen jungen Verwandten um eben jener Tugend willen rühmt — was Sokrates wieder zu warmen Lobsprüchen der ganzen väterlichen wie der mütterlichen Familie veranlafst — soll Charmides erklären, ob er der Sophrosyne in der That schon teilhaft sei. Er errötet schamhaft, was ihn noch schöner macht, und erklärt sich unfähig, die Frage zu beantworten. Würde doch die Bejahung Selbstlob, die Verneinung aber Auflehnung gegen die Autorität seines älteren Verwandten bedeuten. So wird denn die Beantwortung gemeinsamer Untersuchung vorbehalten und damit der Weg zur Erörterung des Begriffes der Sophrosyne selbst gebahnt.

Diese beginnt wie billig mit dem Engsten und Äufserlichsten. Die Sophrosyne scheine ihm, so meint der Jüngling, eine ruhige, von allem Ungestüm freie Art des Verhaltens, sowohl des Gehens auf der Strafse wie des Sprechens und alles anderen Thuns. Da fällt denn dem Sokrates der Beweis nicht schwer, dafs Raschheit im Körperlichen wie im Seelischen, im Lesen und Schreiben, im Laufen und Ringen, im Springen und im Guitarrespiel, und desgleichen im Lernen, im Auffassen und Erörtern, vor der Langsamkeit vielfach den Vorzug verdient und diese daher nicht schlechtweg mit der gesuchten Eigenschaft, die doch etwas durchaus Schönes und Löbliches sein soll, zusammenfallen könne. Nach einigem Zögern bringt Charmides die in Platons Sinne offenbar einen Fortschritt bezeichnende Bemerkung vor, die Sophrosyne sei etwas, was die Menschen verschämt und schamhaft mache und darum dasselbe wie die Scheu oder Scham. Diesmal wird ihm ein Dichterwort, das die Stelle einer ganzen Induction vertritt, entgegengehalten, der Vers der Odyssee nämlich:

„Ist doch Scham kein gutes Geleit dem darbenden Manne."

Dadurch wird ihm das Geständnis abgerungen, dafs die Scham nicht immer heilsam, nicht immer ein Gut sei, was doch von der Sophrosyne gelten müsse. Man stofse sich übrigens nicht an die Verwechslung des Guten im moralischen und im Sinne der blofsen Nützlichkeit, da nach den sokratisch-platonischen Voraussetzungen das moralisch Gute zugleich das durchweg Nutzen Bringende oder Glück Fördernde ist. Zu einer weiteren Erklärung gedrängt, bringt Charmides eine dritte

— ungleich umfassendere — Begriffsbestimmung vor. Sophrosyne sei so viel als „das Eigene thun“. Wieder treibt ihn Sokrates in die Enge. Mufs der Schullehrer, der aufser seinem eigenen auch fremde Namen aufschreibt, müfst ihr Schulknaben, welche die Namen von Feinden nicht weniger als jene von Freunden schreiben, darum der Sophrosyne ermangeln? Und könnte ein Staat gedeihen, in welchem es verboten wäre, für andere Gewänder zu weben, Häuser zu bauen oder Geräte zu verfertigen? Der Austausch von Blicken zwischen Charmides und Kritias und die wachsende Unruhe des letzteren lassen keinen Zweifel darüber bestehen, dafs er der Urheber der Begriffsbestimmung ist, die Charmides gleich anfangs als das Werk eines anderen bezeichnet hatte. So tritt denn der ältere der beiden Vettern auf Verlangen des Sokrates statt des jüngeren und schwächeren in die Unterredung ein, womit der zweite und schwierigere Teil des Gespräches seinen Anfang nimmt.

Kritias verteidigt zunächst jene Begriffsbestimmung mittelst subtiler Unterscheidungen zwischen den Wortbegriffen des Thuns, des Machens, des Hervorbringens. Sokrates hatte schon vorher erraten, dafs unter dem „Eigenen“ das Gute zu verstehen sei. Allein auch mit diesem Vorbehalt vermifst er in der Definition das Element des Wissens. Er fragt Kritias, ob er denn auch jenen, die das Gute thun, ohne es zu wissen, die Sophrosyne zuerkenne. Wie steht es z. B. mit dem Arzte, der durch die Heilung des Patienten in der Regel, aber nicht ausnahmslos, für diesen und für sich selbst Nützliches schafft? Diesem wäre in jenem Falle die Sophrosyne zuzusprechen; er habe an ihr Anteil, insofern er Gutes gewirkt hat. Da er aber diese normalen von den entgegengesetzten oder Ausnahms-Fällen nicht unterscheiden könne, so wisse er selbst nicht, wann ihm diese Eigenschaft zukomme (man erinnere sich der verwandten Erörterung im „Laches“!). Kritias will lieber das Gesagte zurücknehmen als einräumen, dafs jemand ohne Selbstkenntnis der Sophrosyne teilhaft sein könne. Damit ist die Frage des Wissens in den Mittelpunkt der Erörterung gerückt. Die gesuchte Tugend wird für ein Wissen erklärt, und zwar im Gegensatze zu den Specialkenntnissen des Arztes, des Baumeisters usw. für „die Erkenntnis der anderen Erkenntnisse und ihrer selbst“, oder, wie es alsbald in einigermafsen veränderter Fassung heifst, für „das Wissen des Wissens und des Nichtwissens“.

Diese von Kritias vorgebrachte Begriffsbestimmung wird nun in weitläufiger Discussion eingehend beleuchtet. Das Ergebnis läfst sich wie folgt zusammenfassen. Solch ein Wissen vom Wissen wird für unmöglich erklärt. Müsse doch jedes Wissen überhaupt nicht anders

als jede Sinneswahrnehmung einen Stoff oder Gegenstand besitzen; es könne nicht sein eigener Gegenstand sein. Die Zurückweisung jener Formel ist aber keine unbedingte. Es wird unterschieden zwischen einem Wissen dessen, was man weifs — gleichsam einer Spiegelung des ersten Wissens, die ihm nichts hinzufügt und durch weitere Rückspiegelung ins Unendliche fortgesetzt werden könnte — und dem Wissen davon, dafs man etwas weifs oder nicht weifs. Das letztere wird als ein mögliches, ja als ein aller Erkenntnis fördersames, ihren Erwerb erleichterndes und ihren Besitz kräftigendes Wissenselement anerkannt, und mufs als ein solches anerkannt werden angesichts der bedeutenden Rolle, welche die Unterscheidung des wahrhaften vom blofsen Scheinwissen, die Selbsterkenntnis und die Kritik in der gesamten Sokratik spielt. Aber als der Inhalt der Sophrosyne (oder auch nur der Tugend überhaupt) kann diese auf alle Wissensgebiete gleichmäfsig anwendbare Erkenntnis nimmermehr gelten. Denn selbst die genaueste Unterscheidung des Wissens vom Nichtwissen und die ihr entstammende Beseitigung alles Scheinwissens und aller Scheinkunst würde unser Leben noch nicht zu einem glückseligen machen. Gäbe es keinen Scheinarzt, keinen Scheinfeldherrn, keinen Scheincapitän usw., dann wäre es allerdings um den Schutz der Gesundheit, um die Sicherung vor Kriegs- und Seegefahren aufs beste bestellt. Auch die tadellose Beschaffenheit aller Erzeugnisse des Handwerks wäre verbürgt und die Voraussagen der Wahrsager würden uns nimmermehr irreführen. Allein Wohlbefinden und Glückseligkeit wäre mit alledem noch nicht erreicht. Dazu bedarf es einer besonderen Erkenntnis, die einen besonderen Stoff besitzt, und dieser Stoff — doch unsere Leser, die sich des „Laches“ erinnern, haben die Lösung bereits vorweggenommen — dieser Stoff ist das Gute und Üble. „Warum, o Böser!“, so ruft Sokrates dem Kritias zu, „hast du mich so lange im Kreise herumgeführt?“ Diese Wendung allein (die übrigens im „Gorgias“ eine genaue Parallele besitzt) würde genügen, um hier den eigentlichen Zielpunkt des Gespräches erkennen zu lassen. Jeden etwa noch zurückbleibenden Zweifel räumt der Vergleich mit dem „Laches“ hinweg. Wieder wird hier, ebenso wie dort, die allen Einzelkünsten übergeordnete und ihnen vorstehende Lebenskunst — und das ist offenbar der eigentliche Sinn jener „Wissenschaft der Wissenschaften“ — in das hellste Licht gesetzt. Mit der Sophrosyne aber wird diese Erkenntnis nicht ausdrücklich identificiert. So verläuft das Gespräch dem Anscheine nach resultatlos. Sokrates klagt sich und sein Ungeschick im Suchen mit heftigen Worten an. Vor allem äufsert er sein Bedauern darüber, dafs ihm die Heilung des Charmides nicht geglückt sei. Doch tröstet er sich mit der Hoffnung, dafs der treffliche

Jüngling ihrer nicht bedürfen werde; denn er besitze wohl schon die Sophrosyne und mit ihr die Glückseligkeit. Darüber befragt, vermag Charmides dies weder zu bejahen noch zu verneinen. „Wie sollte ich auch von dem wissen, dessen Wesen selbst ihr zu ergründen nicht vermögend seid? Ich glaube dir aber nicht so recht, o Sokrates, und meine gar sehr der ‚Besprechung‘ zu bedürfen. Auch hindert nichts, dafs ich diese Tag für Tag von dir erfahre, bis du sie dereinst für ausreichend erklären wirst.“

Wie sollen wir über den unbefriedigenden Schlufs des Gespräches urteilen? Ist er ganz und gar auf Rechnung jener ersten platonischen Manier zu setzen, welche die verschlungenen Gedankenfäden nicht vollständig zu entwirren, sondern den Geist des Lesers dabei zu selbstthätiger Mitarbeit heranzuziehen liebt? Nicht ganz und gar, so meinen wir. Ein Hauptpunkt freilich wird genügend aufgehellt. Den Wesensgrund aller Tugend, den Urquell der Glückseligkeit, bildet das Wissen von den Lebenszwecken, die Einsicht in Güter und Übel und ihr Wertverhältnis. Darin stimmt der „Charmides“ mit seinem Zwillingsbruder, dem „Laches“, genau überein. Doch nicht minder darin, dafs die specifische Eigenart der Einzeltugend, hier der Sophrosyne, dort der Tapferkeit, nicht mit gleicher Sicherheit und Deutlichkeit hervortritt. Auch hierüber fehlt es nicht an orientierenden Winken; allein sie weisen eher auf die Richtung hin, in welcher die Gedankenarbeit des Verfassers sich bewegt, als auf ein von ihr schon erreichtes Ziel. In diesem Betracht ist der dritte Definitionsversuch: „Sophrosyne heifst: das Eigene thun“ nicht wenig bedeutsam. Im „Staate“ nämlich gewinnt das Princip der Arbeitsteilung, das Vermeiden jedes Eingriffs in fremde Rechts- und Wirkungssphären, die hervorragendste Bedeutung. Dort wird dieser Grundsatz nicht ohne alle Gewaltsamkeit mit dem Wesen der Gerechtigkeit in eins gesetzt. Dafs auch schon im „Charmides“ die wirtschaftliche Seite desselben Princips berührt wird, trägt dazu bei, der Übereinstimmung den Charakter des Zufälligen zu nehmen. Auch den Kern der mit der Gerechtigkeit, zumal in Platons Auffassung, eng verwandten Sophrosyne erblickt der „Staat“ in der richtigen Abgrenzung verschiedener Wirkungkreise, und zwar in der angemessenen Coordinierung der zum Befehlen und der zum Gehorchen bestimmten Seelenteile. Die Vermutung läfst sich kaum abweisen, dafs derartige Gedanken dem Geiste Platons zur Zeit, da er den „Charmides“ schrieb, bereits aufgedämmert, aber noch nicht zu völliger Reife und Klarheit gediehen waren.

Noch eine Bemerkung, ehe wir von dem anmutreichen Gespräche scheiden. Wenn wir die Worte Wissen, Erkenntnis, Kunst, so gut als unterschiedlos gebrauchten, so haben wir damit nur das Beispiel des

Originals getreulich befolgt. Jedes Wissen wird hier als Grundlage einer darauf gebauten Praxis oder Kunstübung betrachtet, wenngleich innerhalb dieses Begriffskreises eine gelegentliche Unterscheidung zwischen productiven und nicht-productiven Künsten Platz greift. In diesem Sinne wird z. B. die Rechen- und Erdmeſskunst der Bau- und Webekunst gegenübergestellt.

Viertes Capitel.

Platon als Begriffs-Ethiker.

(Fortsetzung.)

Den Gipfel und die Krone dieser Schaffensperiode bildet der Dialog „Protagoras“. In ihm zeigt Platon bereits das volle Maſs seines schriftstellerischen Könnens. Er übersprudelt von Laune, Schalkheit und Übermut. Sein mimetisches Talent zeitigt die köstlichsten Blüten. Ein figurenreiches Gemälde wird vor unseren Blicken entrollt, und das vielartige Bild umschlieſst zugleich der Rahmen eines streng einheitlichen Gedankenbaues.

Von der Scenerie dieses Gespräches und nicht wenigen darin enthaltenen Einzelheiten haben wir bereits bei früheren Anlässen gehandelt (vgl. I 313, 333 f., 466). Hier begnügen wir uns damit, den Ideengang und die mutmaſslichen Motive des Werkes zu besprechen. Da Protagoras dem ihm von Sokrates im Hause des Kallias vorgestellten jungen Hippokrates Unterweisung in moralischen und politischen Dingen in Aussicht stellt, so wird die Frage nach der Möglichkeit solcher Unterweisung, mit anderen Worten, nach der Lehrbarkeit der Tugend, zum Ausgangspunkt der Erörterung. Sokrates äuſsert Zweifel an der Erreichbarkeit dieses Zieles, die er durch zwei Beweisgründe stützt. Die Athener, die er „mit allen anderen Griechen für weise“ halte, glauben offenbar nicht, daſs die politische Tugend lehrbar und Gegenstand eines Fachwissens sei. Denn auf all den Gebieten, wo sie solch ein Wissen und dasselbe beherrschende Fachmänner anerkennen, schenken sie nur diesen Gehör und Vertrauen, in Fragen der Schiffsbaukunst z. B. bloſs den Schiffsbaumeistern; in politischen Fragen aber sei ihnen jede derartige Unterscheidung fremd: der Schuster und der Schmied, der Händler und der Zimmermann, jedermann mit einem Worte, ob reich, ob arm, ob edelgeboren oder nicht, sei ihnen als Berater gleich sehr willkommen; von niemandem verlange man einen Ausweis über seine Schulung oder seinen Bildungserwerb. Und ferner: die vorzüglichsten Staatsmänner lassen ihre Söhne zwar in allem

anderen aufs sorgfältigste unterrichten, ihre eigene Weisheit aber teilen sie ihnen weder unmittelbar, noch durch die Vermittlung berufsmäfsiger Lehrer mit; sie lassen sie gleichsam wild aufwachsen, was durch Beispiele aus der Familie des Perikles beleuchtet wird. Wie wenig ernst diese Zweifel und ihre Begründung gemeint ist, weifs jeder, der mit sokratischen Ansichten einigermafsen vertraut ist. Weder hielt Sokrates in Wahrheit die Athener, deren öffentliches Verhalten er fortwährend gegeifselt hat, für weise, noch galt ihm die Einsicht ihrer Staatsmänner als eine hohe oder mustergültige. Er hat es in Wirklichkeit allezeit aufs tiefste beklagt, dafs die Menschen, und darunter auch seine eigenen Landsleute, zwar in allen untergeordneten Einzelfragen, nicht aber in den wichtigsten Belangen des Lebens systematischen Wissens und fachmäfsiger Ausbildung zu bedürfen glauben. Indem Platon ihn jene Bedenken äufsern läfst, will er nur eine Discussion in Flufs bringen, die zweierlei zu Tage fördern soll: einerseits die Hilflosigkeit selbst der gefeiertsten Tagesnotabilität gegenüber dem sokratischen Kreuzverhör, andererseits den inneren Zusammenhang der sokratischen Grundlehren; oder vielleicht besser (indem wir beides zusammenfassen): den Gegensatz des streng folgerichtigen und darum auch dialektisch siegreichen Sokratismus zu der widerspruchsvollen herrschenden Lebensansicht, deren Stimmführer und Organe die Sophisten sind.

Zunächst versucht es Protagoras, jene Zweifel durch den Vortrag eines Mythos und einer daran gereihten längeren Rede zu bannen. Diese Proben stattlicher und stürmischer Beredsamkeit sind Meisterstücke platonischer Kunst. Platon wendet hier und anderwärts eine eigene, ihm mit dem Komödiendichter Aristophanes gemeinsame, Art der Caricatur an. Er erreicht oder überbietet den nachgeahmten Autor in seinen Vorzügen, während er zugleich dessen Schwächen stark hervortreten läfst und ohne Zweifel übertreibt. Diese ververfeinerte Art der Zerrbildnerei erzielt zwei Wirkungen statt einer. Sie thut dem Ansehen des Urbildes, das gleichzeitig übertroffen und herabgezogen wird, zwiefachen Ertrag; und das erste Verfahren verstärkt überdies den Erfolg des zweiten, indem die scheinbar oder wirklich geübte Gerechtigkeit, die nicht nur Schatten, sondern auch reiches Licht austeilt, das Mifstrauen des Lesers einlullt und seine Kritik entwaffnet. In unserem Falle ist die Persifflage von so wenig aufdringlicher Art, dafs selbst hervorragende Kenner der neuesten Zeit der Täuschung unterlegen sind. George Grote hat geradezu erklärt, dafs er jene dem Protagoras in den Mund gelegte Rede, die er vollständig ernst nimmt, für „eines der besten Stücke in den platonischen Schriften“ halte. In Wahrheit wird über einen Grundstock

unklarer und widerspruchsvoller Gedanken eine durch hohe oratorische Vorzüge und durch eine Fülle von Geist und Leben ausgezeichnete glänzende Hülle gebreitet. Jener Grundstock freilich und diese Hülle sind gleich sehr Platons eigenes Werk, und inwieweit das Urbild dem Zerrbild geglichen hat, vermag niemand zu sagen.

Aller anziehenden, aber im Grunde unwesentlichen Zuthaten und alles rhetorischen Flitters entkleidet, ist die dem Protagoras beigelegte Gedankenreihe die folgende. Nach der Gründung der menschlichen Gesellschaft hat der Machtspruch des Zeus es bewirkt, dafs „Scham und Recht“ durch Hermes unter alle Menschen verteilt ward. Darum nehmen die Athener gleich anderen mit Recht an, dafs jedermann an der politischen Tugend Anteil habe. Einen Beweis für die Richtigkeit der Annahme soll auch der Umstand liefern, dafs man im Hinblick auf die Unentbehrlichkeit dieses Besitzes von demjenigen, welcher der Gerechtigkeit und der übrigen politischen Tugend ermangelt (!), kein Eingeständnis dieses Mangels erwartet. „Und sie sagen, dafs alle sagen müssen, sie seien gerecht, mögen sie es nun wirklich sein oder nicht“! Bald folgt ein zweiter innerer Widerspruch. Während das Machtgebot des obersten Gottes doch im besten Falle nur den mythischen Ausdruck für die Voraussetzung eines instinctiven oder angeborenen Moralsinns abgiebt und dies der Grund ist, weshalb die Athener „mit Fug“ annehmen, dafs jeder an dieser Tugend Anteil habe, unternimmt es Protagoras dennoch sofort auch das „zu beweisen“, dafs die Athener jene Tugend nicht für eine spontane Naturgabe, sondern für eine Frucht der Pflege und Belehrung halten. Sonst würden sie die in diesem Betracht Zurückstehenden gleich anderen von der Natur Vernachlässigten bemitleiden und nicht bestrafen. Verfolge doch die Strafe den Zweck der Abschreckung und diene somit der Besserung oder Erziehung.

Hierauf wendet sich Protagoras der zweiten Bedenklichkeit des Sokrates zu, warum nämlich die „trefflichen Männer“ ihre eigene Trefflichkeit den Söhnen nicht mitteilen. Zunächst ergeht er sich in einer beredten Schilderung der Verkehrtheit, deren jene ausgezeichneten Männer sich schuldig machen würden, wenn sie zwar in allen anderen, vergleichsweise unerheblichen Dingen der Ausbildung ihrer Kinder die höchste Sorgfalt zuwenden, dieses eine aber, wovon Glück und Unheil, Leben und Tod abhängt, vernachlässigen möchten. So „wundersam“ diese Inconsequenz auch sein mag, Sokrates und Platon haben sie darum nicht für weniger real gehalten, und eben das unwillige Befremden über diese und verwandte Inconsequenzen ist es, das den Hauptantrieb ihres gesamten ethischen Denkens bildet. Die Stelle einer Erklärung vertritt hier die lebensvolle und weit ausgreifende

Darstellung der moralisierenden Einwirkung, die von früh an auf allen Lebensstufen und von allen Seiten auf jedes Glied der bürgerlichen Gesellschaft geübt wird. Trotzdem wird dem Schulunterricht ein nicht geringer Einflufs beigemessen, wobei es unter anderem heifst: „Und das thun diejenigen, die am meisten vermögen; am meisten vermögen aber die Reichsten; und deren Söhne besuchen die Schule am frühesten und verlassen sie am spätesten" — eine Stelle, bei welcher der überraschte Leser nicht umhin kann, sich zu fragen, ob denn die Höhe des Reichtums und der Hochstand der Moral einander in der That zumeist entsprechen. An einen Versuch der Erklärung der abnormen Erscheinung aber, dafs die Söhne vieler Trefflichen schlecht sind, tritt die Rede gar spät, fast möchte man sagen widerwillig heran, und bietet schliefslich die folgende Lösung des Rätsels dar: wo so vieles von so Vielen und so lange Zeit hindurch geschieht, um eine Anlage zu entwickeln, da entscheidet über das Mafs der schliefslich erreichten Entwicklung nicht mehr das Mehr oder Weniger der Unterweisung, sondern die Stärke der Anlage allein. Wenn z. B. das Flötenspiel dieselbe Bedeutung für das Leben in der Gesellschaft besäfse wie die Gerechtigkeit, wenn demgemäfs ein ebenso allgemeines und nachhaltiges wetteiferndes Bemühen dahin gerichtet wäre, alle zu guten Flötenspielern zu machen, dann würden nicht die Söhne der vorzüglichsten Musiker wieder die vorzüglichsten werden, sondern lediglich jene, deren Begabung die hervorragendste wäre. Daraus ergiebt sich doch die sonnenklare Folgerung, dafs für den einzelnen Morallehrer und dessen Leistungen überhaupt so gut als kein Spielraum übrig bleibt. Allein dieser für den berufsmäfsigen Tugendlehrer so verhängnisvollen Consequenz weifs dieser auszubeugen, nicht durch irgend einen aus der Sache geschöpften Beweisgrund, sondern durch eine volltönende Phrase: „Aber wenn es auch nur ein Weniges ist, worin einer von uns sich in betreff der Förderung der Tugend hervorthut, so mufs man zufrieden sein. Von diesen glaube ich einer zu sein und vor anderen dazu beizutragen" usw. usw.

Als Protagoras endlich seinen unaufhaltsam dahinrauschenden Redestrom zum Stillstand gebracht hat und „wirklich" schweigt, da erklärt sich Sokrates, der „wie bezaubert" gelauscht hat und erst allgemach seine Fassung wiedergewinnt, für nahezu gänzlich befriedigt. Nur eine Kleinigkeit fehle ihm noch; wer merkt hier nicht das dünne Ende des Keiles? Die Art, wie Protagoras „Scham und Recht" in der Austeilung durch Hermes zusammengefafst und auch sonst Gerechtigkeit, Frömmigkeit und andere Tugenden verbunden hat, gebe ihm den Wunsch ein zu erfahren, wie jener über die Einheit der Tugend denke. Stehe es um die Teile der Tugend etwa so wie um

die Teile des Gesichtes: Augen, Nase, Mund, und Ohren? Oder verhalten sie sich zu einander wie die Teile eines Stückes Gold? Mit anderen Worten: sind sie gleichartig oder verschiedenartig? Kann man sie getrennt besitzen, oder gewinnt man die Teile insgesamt, sobald man eines einzigen habhaft wird? Letzteres ist, wohlgemerkt, die sokratische Ansicht; nur weil alle Tugend auf Einsicht zurückgeht und dadurch einheitlich wird, sei sie lehrbar. Da ergötzt es denn Platon nicht wenig, Protagoras die Lehrbarkeit der Tugend behaupten, den Grund dieser Lehrbarkeit aber bestreiten zu lassen. Denn der Sophist antwortet, wie er antworten mufs, da er kein Sokratiker ist; er steht auf dem Boden des gemeinen Bewufstseins, das nichts von jener Einheit der Tugend weifs. Vielmehr giebt es auch nach seiner Meinung „viele, die tapfer sind, aber ungerecht und desgleichen viele, die gerecht, aber nicht weise sind“.

Die Argumente, die ihm Sokrates zunächst entgegenhält, sind von auffallender Schwäche. Er fragt ihn, ob die Gerechtigkeit gerecht sei, was dieser nicht leugnen zu dürfen glaubt, da er sie sonst für etwas Ungerechtes erklären müfste. Eine völlig analoge Frage wird in Betreff der Frömmigkeit gestellt und in gleicher Weise beantwortet. Sokrates fährt zu fragen fort; und die Scheu vor der Behauptung, dafs die Gerechtigkeit etwas Unfrommes oder die Frömmigkeit etwas Ungerechtes sei, führt zur Bejahung auch der Fragen, ob die Gerechtigkeit fromm und die Frömmigkeit gerecht sei. Damit scheint aber zwischen diesen beiden Tugenden wenigstens ein Band geschlungen zu sein, das ihre Wesensverschiedenheit ausschliefst. Dafs hier ein Fehlschlufs vorliegt, fühlt zum mindesten jedermann. Um darüber Klarheit zu gewinnen, genügt es sich zu erinnern, dafs „fromm“ und „gerecht“ Prädicate sind, die sich nicht einmal allen Menschen (nämlich nicht den Unzurechnungsfähigen), noch weniger Wesen jeder Art, am wenigsten aber Abstractionen, wie es die Tugendbegriffe selbst sind, in verständlicher Weise beilegen lassen. Wir nennen fromm oder gerecht bestimmte menschliche Gesinnungen, nicht minder die aus ihnen erwachsenden Handlungen, ferner deren Träger und schliefslich auch Gesinnungs- und Handlungs*weisen*. So wenig es einen Sinn hat zu sagen: Die Rundheit ist rund oder die Röte ist rot, ebenso wenig können wir die Gerechtigkeit gerecht oder die Frömmigkeit fromm nennen. Die Ablehnung solch eines Urteils schliefst keineswegs in sich, dafs wir der Gerechtigkeit das Prädicat „ungerecht“ oder der Frömmigkeit des Prädicat „unfromm“ zuerkennen, nicht mehr als wir einen Säugling oder einen Baum, eine Blume oder einen Stein, denen wir das Prädicat „gerecht“ absprechen, damit für ungerecht erklären wollen. Die Neigung freilich, solch einer schlechthinigen Negation

die Bejahung des Gegenteils unterzuschieben, aus contradictorischen Verneinungen in conträre hinüberzugleiten, war zu allen Zeiten eine grosse. Ebenso wenig selbstverständlich ist es, dafs der Gerechtigkeit das Prädicat „fromm“ oder umgekehrt zukomme. Die Frömmigkeit gerecht zu nennen, erscheint geradezu als sinnlos. Und wenn eine lockere Gebrauchsweise des Begriffes Frömmigkeit es dem Gottesgläubigen erlaubt, die Gerechtigkeit fromm im Sinne der Gottgefälligkeit zu heifsen, so läfst sich daraus nicht einmal die Identität von Gerechtigkeit und Gottgefälligkeit, geschweige denn etwas Weiteres ableiten.

Von noch gröberer Art ist der zweite in diesem Zusammenhang begegnende Fehlschlufs. Die Wesensgleichheit von Weisheit und Sophrosyne soll daraus erhellen, dafs ein griechisches Wort, welches wir durch „Unbesonnenheit“ (Aphrosýnē) wiedergeben dürfen, bald als Gegensatz der Einsicht (der „Besonnenheit“ im rein intellectuellen Sinne), bald als Gegensatz der Sophrosyne (der „Besonnenheit“ im moralischen Sinne) gebraucht wird. Durch den Hinweis darauf, dafs jeder Begriff nur einen, nicht aber zwei Gegensätze besitze, wird jener Beweis erbracht. Hier dient, wie wir kaum zu sagen brauchen, der Mangel einer scharfen Umgrenzung jenes Wortbegriffes dazu, einen Beweis zu schaffen, der sofort hinfällig wird, sobald wir uns der schwankenden Gebrauchsweise oder des Doppelsinnes des Wortes bewufst werden. Derartiges konnte Platon vielleicht von Prodikos lernen, wenn er dessen „Weisheit“ mit minderer Geringschätzung betrachtet hätte. Hier begeht er trotz all seines Genies ganz eigentlich einen Fehlschlufs von jener Art, welche die Kunstsprache der Logiker als Äquivocation bezeichnet. Obgleich Platon mitunter schwache und selbst trügerische Argumente mit Bewufstsein anwendet, so kann doch davon unseres Erachtens diesmal nicht die Rede sein. Denn es fehlt im folgenden an jedem Winke, der den Leser darüber aufklären könnte, dafs entweder ein Fehlschlufs zu scherzweiser Verwendung gelangt ist oder doch wenig besagende Beweisgründe gleichsam als Plänkler den ernstgemeinten und schwerwiegenden vorangeschickt wurden. Nichts Derartiges findet statt. Vielmehr wird die Ratlosigkeit des Protagoras als eine wohlbegründete dargestellt, und sie ist es, die alsbald zu einer ganz eigentlichen Krise des Gespräches führt.

2. Aus seiner dialektischen Bedrängnis flüchtet Protagoras zuletzt in die heiteren Gefilde der Poesie. Vorerst unterläfst er es nämlich, kurze und präcise Antworten zu erteilen; er ergeht sich in Abschweifungen und droht wieder in jene Beredsamkeit zurückzufallen, die dem Sokrates den Vergleich mit Metallplatten eingegeben hatte, welche einen kurzen Schlag mit lang anhaltendem Dröhnen erwidern.

Jetzt erklärt sich Sokrates für unvermögend, die umfangreichen Antworten seines Widerparts im Gedächtnis zu behalten. Er sei vergefslich und bitte, diesem seinen Gebrechen Rechnung zu tragen. Müsse sich doch der Überlegene allezeit dem Schwächeren fügen, mit dem er zusammenwirken wolle. Wenn er mit dem ersten Schnelläufer des Zeitalters, mit Krison von Himera, gleichen Schritt halten sollte, so könnte dies nur dadurch geschehen, dafs Krison seinen Lauf entsprechend verlangsamte, nicht umgekehrt. Das Gespräch und damit der Geistesschmaus, dessen die Anwesenden sich erfreuen, droht in die Brüche zu gehen. Da legen sich Kallias, der Hausherr, desgleichen Kritias und Alkibiades, endlich Prodikos und Hippias ins Mittel und werden bei diesem Anlasse mit einigen raschen, die beiden Sophisten mit recht derb carikierenden Strichen gezeichnet. Endlich einigt man sich auf einen Rollentausch: Protagoras soll der Fragende, Sokrates der Antwortende werden. Und so geschieht es, dafs der erstere das dornige Feld der Begriffsethik verläfst und sich dem zuwendet, worin er „ein Grofsteil aller Bildung" erblickt, nämlich der Auslegung und Kritik poetischer Werke. Mit jenem Anfluge von Schulmeisterlichkeit, dessen wir bei Protagoras schon gewahr geworden sind (vgl. I 355 ff. und 366) unternimmt er es, einige Stellen eines simonideischen Gedichtes auf ihre „Richtigkeit" oder „Unrichtigkeit" zu prüfen.

Es folgt das, was man mit einem von Platon anderwärts geprägten Ausdruck ein „mühevolles Spiel" nennen möchte. Ein Mifsbrauch des Scharfsinns entdeckt in jenem Gedicht Anstöfse, die ein klügelnder Spitzsinn hinwegzuräumen sich beflissen zeigt. Simonides hatte es zunächst für „schwierig" erklärt, dafs jemand „wahrhaft trefflich, vollwichtig an Hand und Fufs und Geist, ohne Fehl beschaffen" werde. Im Fortgang des Gedichtes hat er aber des Pittakos Wort: „Schwer ist es, gut zu sein" als unzulänglich bezeichnet, da „nur ein Gott solchen Vorzugs teilhaft werden könnte", die menschliche Sinnesart hingegen immerdar ein Spielball des Schicksals bleibe. So verzichte er denn darauf, „das Unerreichbare, völlige Makellosigkeit zu suchen", und wolle Jeden „loben und lieben, der nicht freiwillig etwas Schimpfliches thut; mit der Notwendigkeit aber kämpfen Götter selbst vergebens!" — Es ist nicht viel anders, als ob der Poet, sich selber steigernd, seinen ersten Ausspruch: „Schwierig ist es, trefflich zu werden" durch den Ausruf berichtigt hätte: „Doch was sage ich! Nicht schwierig, nein, unmöglich ist es, an dieses hohe Ziel zu gelangen."

Die Art, wie Platon durch den Mund des Sokrates sich an diesem damals offenbar sehr beliebten Geistesspiel beteiligt, zeigt wieder jene Mischung von Caricatur und Überbieten, die unser Gespräch

schon einmal aufgewiesen hat. Der Gegenstand des Zerrbildes scheint nicht sowohl Protagoras zu sein, der an den Dichtwerken mehr eine zur Pedanterie neigende Kritik zu üben pflegte, als Hippias und Prodikos. Des Sokrates Auslegungsversuch leidet nicht nur an der äufsersten sprachlichen Gewaltsamkeit; Platon ist sich dessen auch vollständig bewufst. Demgemäfs läfst er, wie um jeden Gedanken an den Ernst jenes Versuches abzuwehren, Sokrates mit der lustigen Fiction beginnen, die bildungs- und neuerungsfeindlichsten aller Griechen, die Kreter und Spartaner seien in Wahrheit die wärmsten Sophistenfreunde, die dortigen Sophisten aber versteckten ihre Weisheit, genau so wie Protagoras im Eingang des Dialoges derartiges von seinen angeblichen Vorgängern, von Homer, Hesiod, Orpheus usw. behauptet habe. Auch sollen die Lakedämonier ihre „Fremdenvertreibungen" nur zu dem Behufe veranstalten, um den Umgang der Sophisten völlig ungestört zu geniefsen, und was dergleichen Scherze mehr sind. Bereitet uns diese Einleitung nur auf eine Burleske vor, so spricht sich ein Nachwort mit unverblümter Deutlichkeit über die unfruchtbare Willkür alles derartigen Virtuosentums aus. Entgegengesetzte Deutungen lassen sich mit gleicher Scheinbarkeit vertreten, wahrhafte Sicherheit niemals erreichen, da es doch unmöglich sei, von den Dichtern selbst authentischen Bescheid über ihre Absichten zu erhalten. Der Hauptzweck dieses ganzen, allerdings auch der Erholung und Ergötzung der Leser gewidmeten Zwischenspiels ist augenscheinlich dieser. Sokrates liest aus dem simonideïschen Gedichte die folgende Sentenz heraus: „Es ist schwer, gut zu werden, unmöglich aber, es dauernd zu sein." Bald darauf aber thut er dergleichen, als ob seine eigene originelle, ja paradoxe These: „Niemand fehlt freiwillig" das Gemeingut „aller weisen Männer" und darunter auch des keïschen Dichters gewesen wäre, der „nicht so ungebildet war zu glauben", dafs irgend jemand freiwillig etwas Schimpfliches vollbringe. Die beiden Gedanken widersprechen einander aufs grellste. Denn dafs niemand freiwillig fehle, das ist nur ein anderer Ausdruck dafür, dafs jedes Verschulden einem Irrtum entstamme, und dafs alles Rechtthun die Wirkung richtiger Einsicht sei. Jene vermeintlich simonideïsche Sentenz hingegen, die den Erwerb der Tugend für schwierig, ihren festen Besitz aber für unmöglich erklärt, ist das gerade Gegenteil der sokratischen Ansicht, da die als Grundlage aller Tugend angesehene richtige Erkenntnis zwar schwer zu gewinnen, aber unmöglich zu verlieren ist. In weiterer Ausführung mufs die sokratische Doctrin, der zufolge der Intellect allein unser Handeln bestimmt, notwendig also lauten: „Die Tugend beruht auf Erkenntnis, ist darum lehrbar und somit unverlierbar." Dieser These wird hier mittelbar die Gegenthese beigesellt: „Die Tugend ist nicht unverlierbar, so-

mit nicht lehrbar und beruht daher nicht auf Erkenntnis." Wieder weist Platon, indem er den grofsen Sophisten und dessen namhafte Genossen jene widerspruchsvolle Erklärung lebhaft begrüfsen und billigen läfst, auf den Mangel an Klarheit und Folgerichtigkeit des Denkens hin, der den Vertretern der öffentlichen Meinung, den gefeiertsten Lehrern und Schriftstellern eigen und von dem nur Sokrates frei ist. Und wiederum vereinigt sich mit der Absicht, Sokrates über alle Tagesgröfsen zu erhöhen, das andere und tiefere, auf die Darstellung der innerlich geschlossenen sokratischen Morallehre gerichtete Absehen.

Doch Platon begnügt sich nicht mit Winken, die nur dem mit dem Geist des Sokratismus Vertrauten wohl verständlich sind. Die Fortsetzung des Gespräches bietet ihm den Anlafs, den inneren Zusammenhang jener Lehren klarer anzudeuten. Sokrates kehrt nämlich zur Erörterung der Einheit der Tugend zurück, nachdem der durch einige Achtungsbezeigungen gewonnene Protagoras sich wieder zur Rolle des Antwortenden bequemt hat. Dieser beginnt mit dem Zugeständnis, dafs zwischen den übrigen Teilen der Tugend eine gewisse Verwandtschaft bestehe, nicht aber zwischen ihnen und der Tapferkeit. Fehle es doch nicht an Beispielen, dafs jemand unverständig, ungerecht, zuchtlos, unfromm, nichtsdestoweniger aber tapfer sei. Sokrates bemüht sich den Beweis zu führen, dafs auch die wahre Tapferkeit im Unterschiede von der blofsen Verwegenheit mit Einsicht gepaart sei. Doch findet dieser Nachweis zunächst in jener uns schon aus dem „Laches" bekannten unzureichenden Art statt, die Platon auch hier so deutlich als möglich als eine solche kennzeichnet. Es wird nämlich zuvörderst nicht von der Einsicht in die Zwecke, sondern von jener in die Mittel gesprochen. Der sachkundigste Taucher, Reiter, Krieger soll immer auch der tapferste sein. Nur die ihn begleitende Einsicht mache den Mut zu etwas Löblichem, eben zu der Tugend, die wir Tapferkeit nennen. Dem gegenüber läfst Platon von Protagoras den ebenso triftigen als ernst gemeinten Einwurf ausgehen, dafs solch ein Verein von Mut und Einsicht zwar die Leistungsfähigkeit erhöhe, nicht anders als wie dies der Verein von Körperkraft und Einsicht bewirke, der z. B. dem geschulten Ringer eignet. Allein weder dürfe man die Einsicht in diesem Falle mit der Körperkraft, noch in jenem mit dem Mute oder mit seiner höchsten Stufe, der Tapferkeit, identificieren. In diesem Teil der Discussion legt Protagoras eine einigermafsen überraschende logische Schulung an den Tag. Er weifs, dafs man nicht jedes Urteil einfach umkehren kann, dafs der Satz: „Die Tapferen sind mutig" nicht ohne weiteres die Umkehrung erlaubt in: „Die Mutigen sind tapfer" (Unstatthaftigkeit der Urteilsumkehrung dort, wo der

Subjectsbegriff einen engeren Umfang besitzt als der Prädicatsbegriff, z. B.: „Alle Neger sind Menschen", nicht aber: „Alle Menschen sind Neger"). Man möchte vermuten, dafs der Sophist etwa in seinen „Antilogien" einige Elementarsätze der Logik ausgesprochen hat und dafs Platon mit dieser Erörterung einen zwiefachen Zweck verfolgt. Es gilt ihm wohl, die oben namhaft gemachte mifsverständliche Auffassung der sokratischen Lehre von der Einheit der Weisheit und Tapferkeit, die im Jüngerkreise aufgetaucht zu sein scheint, durch den Mund des Protagoras berichtigen und zugleich diesen seine (nach Platons Meinung nicht eben tief geschöpfte) Weisheit in etwas breitspuriger Weise an den Mann bringen zu lassen.

Hier wird das Problem fallen gelassen, doch nur um bald in gröfserer Tiefe unserem Blick von neuem zu begegnen. Es beginnt der Schlufsteil des Gespräches, in welchem Sokrates sich mit der Meinung der „Menge" auseinandersetzt, dafs der Mensch freiwillig fehle, dafs er das Gute kenne, aber nicht ausführe, weil er den Lüsten oder anderen Affecten (wie Zorn, Furcht, Liebe, Trauer) unterliege. Sokrates will die Unhaltbarkeit der üblichen Ansicht darthun und die thatsächliche Herrschaft des Intellects unter warmer Zustimmung des P r o t a g o r a s erweisen. Bei diesem Anlafs werde auch das Verhältnis der Tapferkeit zu den übrigen Teilen der Tugend ersichtlich werden. Die Erörterung nimmt die Gestalt einer Unterredung mit der Menge an. Ihre Annahme, dafs der Mensch häufig das Üble als Übles kenne und es dennoch thue, wird als lächerlich bezeichnet. Jedermann — so etwa lautet der Kern des Beweises — trachte nach seinem Besten, er identificiere ferner das Gute mit der Lust, das Üble mit der Unlust, er erstrebe demgemäfs allezeit ein Maximum von Lust, ein Minimum von Unlust; er meide daher die Lust nur dann, wenn ihr ein gröfseres Mafs von Unlust entquillt, und wähle die Unlust blofs in dem Falle, dafs ihr ein gröfseres Mafs von Lust entspringt. Den Lüsten unterliegen, das besage in Wahrheit nichts Anderes, als dafs man die kleinere, aber nahe Lust der gröfseren, aber entfernteren vorzieht, was dadurch geschehe, dafs die Nähe das kleinere Gut unserem Geiste, wie das kleinere Ding unserem Auge, als das gröfsere vorspiegle. In solchen Fällen finde eine Täuschung unseres Urteils statt. Diesen und verwandten Irrungen entgehe, wer in Fragen der Lust und Unlust richtig zu zählen, zu messen, zu wägen versteht. So gehe denn die richtige Lebensführung auf eine Art von Mefs-, Zähl- und Wägekunst zurück und somit auf eine E i n s i c h t oder E r k e n n t n i s. Ihr Gegenteil aber, das angebliche Bewältigtwerden von den Lüsten oder Affecten, habe sich als Unwissenheit entpuppt, und zwar als die gröfste oder verhängnisvollste aller Unwissenheiten.

Es folgt die Nutzanwendung auf das Sondergebiet der Tapferkeit. Wenn „es nicht in der Menschennatur liegt“, Übel, die man als Übel erkannt hat, aufzusuchen, sondern nur allenfalls dort, wo kein anderer Ausweg übrig bleibt, von zwei Übeln das kleinere zu ergreifen, so kann auch die gangbare Auffassung der Feigheit und Tapferkeit nicht die richtige sein. Man behaupte wohl, dafs die Feigen dem „Unbedenklichen“ nachgehen, die Tapferen aber dem „Gefährlichen“. Ist aber die Gefahr so viel wie ein in Aussicht stehendes Übel, wie reime sich jene Behauptung mit der soeben gewonnenen Überzeugung zusammen, dafs niemand ein Übel, welches er als solches kenne, wählen werde? Wie stehe es nun z. B. mit dem Kriege? Ist es schön oder häfslich, in den Krieg zu ziehen? Wenn schön oder löblich, wie zugestanden wird, dann notwendig auch gut oder nützlich. Falls nun die Feigen den Krieg, der ein Schönes und Gutes ist, meiden, so könne daran nichts Anderes schuld sein als ihre Unwissenheit, das heifst — so dürfen wir ergänzend beifügen — die ihnen mangelnde Einsicht in das Wertverhältnis von Gütern, wie Freiheit und Leben usw. (man erinnere sich unserer Ausführungen zum „Laches“). Und das Gegenteil der Feigheit sei somit nichts Anderes als Weisheit oder richtige Einsicht. So gelingt es denn auch, die Tapferkeit, der Protagoras eine Sonderstellung einräumen wollte, auf Weisheit zurückzuführen.

Nahe am Schlufs des Gespräches erklärt Sokrates, es sei ihm bei dieser ganzen Untersuchung um nichts Anderes zu thun gewesen, als um die Ermittelung dessen, was eigentlich Tugend sei und wie es mit ihr stehe. Das Endergebnis wird zwar nicht mit dogmatischer Bestimmtheit ausgesprochen, doch vernehmlich genug angedeutet. Sokrates äufsert zunächst seine Verwunderung über den Rollentausch, der sich zwischen ihm und Protagoras vollzogen hat. Anfangs habe er selbst die Lehrbarkeit der Tugend geleugnet, nunmehr aber alle Teile derselben auf Einsicht zurückgeführt, wodurch sie sich erst recht als lehrbar erweise. Denn wäre die Tugend, wie Protagoras darzuthun versucht hat, etwas Anderes als Einsicht, dann wäre sie offenbar nicht lehrbar. Jetzt aber, da sie sich als Einsicht geoffenbart, würde es gar seltsam sein, wenn sie nicht lehrbar wäre. Das müfste in Wahrheit Protagoras behaupten, der im Beginn ihre Lehrbarkeit vorausgesetzt, später aber sich beeifert habe, sie für alles eher als für eine Einsicht auszugeben. Es habe eben dem Einen wie dem Andern an „Vorbedacht“ gefehlt; Epimetheus („Nachbedacht“) hat sie alle beide zu Falle gebracht, wie es mit einer zugleich versöhnlichen und anmutig-heiteren, an den Mythos des Sophisten anklingenden Wendung heifst. So scheiden denn auch die Streitenden als gute Freunde, die einander wieder zu begegnen und sich wechsel-

seitig zu fördern hoffen. Platon hält die dialektische Niederlage des Vertreters der gemeinüblichen Lebens- und Welt-Ansicht augenscheinlich für ausreichend und verwertet das Ansehen, dessen sich Protagoras zur Zeit der Abfassung des Gespräches noch erfreuen mochte, zur Empfehlung der sokratischen Lehre, indem er ihn den zukünftigen Ruhm seines Gegners vorhersagen und dessen Eifer und Geschick „neidlos“ und mit Wärme preisen läfst.

3. Über die Abzweckung des Dialogs bleibt uns nur wenig zu sagen übrig. Neben und zugleich mit der dialektischen Überlegenheit des Sokrates soll, wie wir bereits bemerken mufsten, die innere Verkettung seines Systems zur Geltung, das heifst dem Eingeweihten zu deutlicherer Anschauung, dem Uneingeweihten aber dadurch nahe gebracht werden, dafs er die vereinzelten und bruchstückartig zerstreuten Lehrsätze sachgemäfs zu gliedern und in ihren natürlichen Zusammenhang einzuordnen angeregt und angeleitet wird. In diesem Betracht erinnert der „Protagoras“ einigermafsen an jene, einst beliebte Schulübung, deren Gegenstand *carmina fracta* waren, das heifst absichtlich versetzte Versstücke, die es metrisch einzurenken galt, oder an die Aufgabe, welche ein architektonisches Trümmerwerk demjenigen stellt, der den durcheinander gewirrten Baugliedern ihre ursprüngliche Lage wiederzugeben trachtet. Der schärfer Aufmerkende wird hier nämlich in den folgenden, von uns teilweise schon aufgezeigten Stufenbau von Gedanken eingeführt. Die Tugend ist unverlierbar, weil sie lehrbar ist; sie ist einerseits lehrbar und andererseits einheitlich, weil sie durchaus auf Einsicht beruht; sie beruht durchaus und lediglich auf Einsicht — das ist der Hauptpunkt und gleichsam der Schlufsstein des Gewölbes — weil das Schöne oder Löbliche, das ihren Inhalt bildet, zugleich das Gute oder Nützliche ist, welches der Handelnde, sobald er nicht durch Irrtum getäuscht ist, allezeit wählt und bevorzugt, da es in letzter Auflösung das ihm selber Lust Bringende ist.

In letzter Auflösung — bei diesen Worten dürfte mancher denkende Leser dieser Blätter stutzig werden. Und nicht mit Unrecht. Die Identificierung von Tugend und Glückseligkeit ist ein sokratisches Erbstück, dem wir bei Platon allerwärts begegnen. Weniger häufig, aber keineswegs beispiellos ist in seinen Schriften die so natürliche Zurückführung der Glückseligkeit auf Lustempfindungen. Somit ist zwischen dem Inhalt der Tugend und der Lust eine Brücke zu schlagen möglich. Diese muss der vermittelnde Nachweis bilden, dafs entweder aus welchen Beweggründen immer erstrebte Tugend zugleich die höchste Lust gewährt, oder dafs das Streben nach dem höchsten Mafse von Lust nur auf diesem Wege an sein Ziel gelangt. Was an unserer

Stelle auffällt, ist der Mangel nicht nur jedes derartigen Nachweises, sondern auch jeder Hindeutung auf die Notwendigkeit eines solchen. Wollte man aber 'jene Erörterung, die mit den eigentümlichsten und weitreichendsten sokratisch-platonischen Gedanken, wie der Unfreiwilligkeit jeder Verfehlung und der Einsicht als dem Urgrund alles Rechtthuns, aufs innigste verknüpft ist, für nicht ernst gemeint erklären, so hiefse dies sich aus dem Regen in die Traufe begeben. Eine Parallele ist es, die hier Licht schafft und unsere Ratlosigkeit beendet.

Wer die platonischen „Gesetze“ liest, der wird an einer Stelle des fünften Buches mit Staunen und nicht ohne Rührung an den „Protagoras“ erinnert. Wirkt es doch ergreifend zu sehen, wie ein halbes Jahrhundert über das Haupt des Denkers hinweggegangen ist und er noch immer mit gleicher Intensität den Problemen nachhängt, die seine Jugend beschäftigt haben. Hier stofsen wir wieder auf jene, kurz gesagt, hedonische Betrachtungsweise, die einen ganz ähnlichen Ausdruck wie am Schlusse des „Protagoras“ findet. Allein es fehlt diesmal nicht an der dort vermifsten Vermittlung, es fehlt auch nicht der ideale Hintergrund, den im „Protagoras“ ein Vorbehalt ersetzt, die Zweifelfrage nämlich, ob denn in Lust und Leid sich das Gute und Schlechte ganz und gar erschöpfe. An dieser Stelle des Alterswerkes kehrt sich Platon mit einer scharfen Wendung vom Ideale des Lebens und von den göttlichen Dingen ab mit den Worten: „Über das Menschliche aber haben wir noch nicht gesprochen; es mufs jedoch geschehen; denn wir reden zu Menschen, nicht zu Göttern. Menschlich sind von Natur Lust- und Leidempfindungen und desgleichen Begierden; an sie kettet sich, an ihnen hängt notwendig alle sterbliche Creatur mit ihren eifrigsten Bemühungen.“ Es folgt genau wie im Jugendwerke die Darlegung einer Art von moralischer Mefs- oder Rechenkunst. Lust- und Leidempfindungen werden in Ansehung ihrer „Zahl, Ausdehnung und Stärke“ miteinander verglichen. „Das mit gröfserer Lust verbundene kleinere Leid wählen wir, nicht aber die mit grösserem Leid verbundene kleinere Lust“; auch der „neutrale Zustand, den wir nicht statt der Lust, wohl aber statt des Leides einzutauschen gewillt sind“, wird diesmal berücksichtigt. Insoweit thut Platon an beiden Orten genau dasselbe. Er stellt Thatsachen der Menschennatur fest; er weist auf ausnahmslos geltende Bedingungen alles Wollens hin; man beachte die auch im „Protagoras“ wiederholt und stark betonten „Menschen“. Nur fehlt es in der Schlufspartie des letzteren Werkes an einer einleuchtenden Verbindung zwischen jenem Naturgrund der Moral und den darauf gebauten normativen Forderungen. Anders in den „Gesetzen“. Hier wird geradezu der Beweis angetreten, dafs „das schönste Leben auch in dem, wonach wir alle

trachten, den Sieg erringt, in dem Übergewicht von Freuden über Leiden". Eingehend werden die Vorzüge dargethan, die „das verständige, tapfere, zuchtvolle und gesunde Leben" vor dem „unverständigen, feigen, zuchtlosen und siechen" voraushat. Und schliefslich wird das von der Tugend geleitete Leben als das „im einzelnen und im ganzen glückseligere" gefeiert. Den Mangel jeder derartigen Vermittlung im „Protagoras" dürfen wir zum Teil vielleicht auf Rechnung der dem jugendlichen Autor noch abgehenden vollen Meisterschaft setzen. Zum Teil aber löst sich unser Befremden in eine andere und allgemeinere Verwunderung auf. Warum — so darf man fragen — hat Platon in der ganzen Reihe seiner Jugendwerke mit allem Pathos so sehr gekargt und auch dort, wo er die höchsten menschlichen Anliegen berührt, nur Umrisse gezeichnet, denen wir die Farbe hinzufügen müssen? Wie oft hören wir vom „Guten" sprechen, und doch wird uns kaum jemals gesagt, worin das Gute in Wahrheit bestehe. Als wir vom „Laches" handelten, haben wir es als nötig erachtet, diese Lücke zu vervollständigen. Wir haben dort von dem Vorzug der Freiheit vor der Knechtschaft, der Rettung vor dem Verderb des Vaterlandes, der Ehre vor der Ehrlosigkeit geredet. Wir glauben damit Platons Gedanken richtig ergänzt zu haben. Aber immerhin mufsten wir sie erst ergänzen. Wie mit Absicht meidet er in diesen Gesprächen alles, was über die begriffliche Discussion hinausgeht. Ist es der vormalige Poet, der sich vor allem Überschwang als der für den angehenden Philosophen bedrohlichsten Gefahr aufs ängstlichste hütet? Oder hat es dem Jüngling widerstrebt, die feierliche Miene des Sittenpredigers aufzustecken? Oder endlich: will der Schüler ausschliefslich in den Spuren seines Meisters, des Begriffskritikers und Elenktikers wandeln und geht er darum aller Mahnrednerei — der Domäne und dem Merkzeichen der Sophisten, von denen er sich abzusondern wünscht — sorglich aus dem Wege? Hat ihm jene subtile Dialektik als vornehm und fein (kompsón), die Paränese hingegen als trivial und einigermafsen plump (phortikón) gegolten? In Wirklichkeit ist es wohl eine Mischung all dieser Beweggründe gewesen, welche den Erstlingen der platonischen Muse den Stempel jener Zurückhaltung aufgedrückt hat, die in dem Schlufsteil des „Protagoras", wo man jedes volltönende Wort, wie Eudämonie, Seligkeit u. dgl., vergeblich suchen wird, ihren Höhepunkt erreicht.

Diese Zurückhaltung sollte nicht lange währen. Bald ist sie gewichen, und für immer. Zugleich ist auch der Lichtglanz von Heiterkeit, der die erste platonische Schriftenreihe umspielt, mindestens zeitweilig erloschen. Ernstere, mächtigere, herzergreifendere Töne, als

wir bisher vernommen, werden an unser Ohr dringen. Wir stehen an der Pforte des Prachtbaues, der da „Gorgias“ heifst.

Fünftes Capitel.

Der platonische Gorgias.

Die Scenerie des „Gorgias“ zeigt dieselben unbestimmten Umrisse wie jene des „Hippias“. Auch der sicilische Rhetor hat, gleich dem elischen Weisheitslehrer, soeben an einer allgemein zugänglichen Örtlichkeit — wohl in der Halle einer Turnanstalt — einen Vortrag gehalten, der zahlreiche Zuhörer anzog. Verspätet erscheint Sokrates, von seinem getreuen Chärephon begleitet. Er wünscht an Gorgias eine Frage zu richten, deren Beantwortung dieser um so weniger ablehnen kann, als er kurz vorher dem Hörerkreis seine Bereitwilligkeit erklärt hatte, jedem Fragenden Rede zu stehen.

Es gilt nichts geringeres, als das Wesen der Rhetorik zu ergründen. Bald ist ein Gespräch im Gang, in dessen Verlauf Sokrates sich wie immer als scharfsinnig und subtil, der Rhetor als durchaus wahrheitsliebend und aller Rechthaberei fremd erweist. Nach den ersten Gängen dieses Redeturniers will der junge und jugendlich eifrige Rhetor Polos von Akragas den schon ermüdeten Meister ablösen. Er ergeht sich in einer kurzen, aber durch die stark aufgetragene gorgianische Stilfarbe die Heiterkeit herausfordernden Lobpreisung seiner Kunst. Da es jedoch zunächst nicht ihren Wert festzustellen, sondern ihr Wesen zu ermitteln gilt, tritt Gorgias selbst, dem Wunsche des Sokrates entsprechend, von neuem in die Erörterung ein, die wir wiedergeben, nicht ohne sie mit einigen kritischen Glossen zu begleiten. Nachdem sich die ersten allgemeinsten Begriffsbestimmungen — „Kunde von Reden“, „Erzeugerin der Überredung“ — als zu weit erwiesen haben, gelangt man durch fortgesetzte Einschränkungen zu dem Ergebnis, die Rhetorik sei die Kunst der Überredung, die vor Gerichtshöfen sowohl als vor Versammlungen, auch in Ansehung der Fragen, die sich auf Recht und Unrecht beziehen, geübt wird. Dann werden zwei Arten des Überredens unterschieden: die eine, welche Glauben ohne Wissen, und die andere, welche Erkenntnis schafft. Man wird darüber einig, dafs der Redner nicht eigentliche

Erkenntnis vermittelt — mit der Begründung, dafs es ja gar nicht möglich wäre, eine Massenversammlung in kurzer Zeit über so grofse Dinge, wie es Recht und Unrecht sind, aufzuklären. (Dabei wird der Unterschied vernachlässigt zwischen der Darlegung eines ganzen, positiven oder idealen, Rechtssystems und der Anwendung feststehender Rechtssätze auf einen Einzelfall, wie sie in der Rechtspflege erfolgt und sehr wohl in kurzer Zeit erfolgen kann.) Dann wird darauf hingewiesen, dafs die „Redner", wie z. B. Themistokles und Perikles, und nicht die sachverständigen „Handwerksmeister" über Fragen von der Art entschieden haben und entscheiden, wie die Anlage von Befestigungen oder die Erbauung von Schiffswerften eine ist. (Hier wird der Unterschied zwischen derartigen principiellen, von politischen Erwägungen abhängigen Beschlüssen und der Detailausführung nicht berücksichtigt, auch darauf nicht geachtet, dass ein Themistokles und Perikles mehr als blosse Redner, dass sie zugleich die sachkundigsten Staatsmänner gewesen sind.) Da nun Gorgias sich auch noch der Gröfse des Einflusses rühmt, den die Redegewalt ihm auf Fachmänner aller Art, gleichwie auf deren Kunden, verschafft, wie er denn auch Patienten seines Bruders Herodikos bisweilen wirksamer als dieser selbst zur Befolgung der ärztlichen Vorschriften zu bestimmen vermag — so wird aus alledem der Schlufs gezogen, dafs der Redner ohne Besitz des Wissens vor Nichtwissenden den Schein des Wissens gewinnt. Daran wird die Frage geknüpft, ob die — angeblich — also ermittelte Entbehrlichkeit des Wissens für den Redner auch in Betreff der Fragen über Recht und Unrecht gelte. Das will Gorgias durchaus nicht Wort haben. Der Schüler, der in dieser Rücksicht nicht die nötige Vorbildung mitbringe, empfange sie von ihm, dem Lehrer, wie denn in der That die Rednerschule damals als Stätte der allgemeinen Bildung und als Vorbereitung für das öffentliche Leben gegolten hat. Von diesem Zugeständnis nimmt Sokrates Act und kehrt es gegen Gorgias. Dieser hatte nämlich vorher die Rhetorik von den moralischen Vorwürfen entlasten wollen, die ihre Anwendung so häufig treffen. Er hatte von dem Missbrauch dieser Kunst gesprochen, für welchen ihr Lehrer so wenig verantwortlich zu machen sei, wie etwa der Fechtmeister dafür, dafs sein Jünger die erworbene Fertigkeit zum Vatermord mifsbrauche (vgl. I, 378). Hierin will Sokrates einen Widerspruch erkennen. Wenn der Lehrer der Rhetorik, wie dies Gorgias jetzt erklärt, den Schüler über Recht und Unrecht unterrichte, so könne es einen Mifsbrauch der Redekunst von Seiten des Schülers nicht geben. Denn das Wissen vom Guten schliefse — wohlgemerkt: nach den Voraussetzungen des Sokratismus, aber auch nur nach diesen — das Wollen und Thun des

Guten in sich; somit verliere das über den möglichen Mifsbrauch der Kunst Gesagte seine Berechtigung.

2. Hier springt Polos seinem Lehrer bei und behauptet, jener Widerspruch entstamme nur der falschen Scham, die Gorgias abgehalten habe, ein Wissen für den Redner auch in Fragen des Rechts und Unrechts für entbehrlich zu erklären. Diese Einsprache gilt uns als zutreffend, wenn wir sie des hier anhaftenden gehässigen Beigeschmacks entkleiden, wenn wir einfach in dem die Redekunst als Werkzeug seines Übeltuns Verwendenden den Redner von dem Menschen unterscheiden. Polos tritt damit für den rein formalen Charakter der Redekunst ein, genau so wie wir Modernen es thun und wie Aristoteles es gethan hat, welcher unumwunden anerkennt, dafs die Macht der Rede ganz so wie andere wertvolle Güter, wie die Körperkraft, die Gesundheit, der Reichtum, die Feldherrnkunst, sich ebensowohl richtig gebrauchen als mifsbrauchen lasse (vgl. I, 378). Wenn Platon diese durchaus sachgemäfse Auffassung zwar kennt, dem Polos, wie vorher dem Gorgias, in den Mund legt, aber im folgenden bestreitet, so darf uns das einigermafsen Wunder nehmen. Unsere Verwunderung wächst angesichts der unmittelbar darauf gegen die Rhetorik geschleuderten Invectiven. Wohlgemerkt, gegen die Rhetorik als ein Ganzes, nicht etwa nur gegen jenen Teil derselben, welchen wir kurzweg eine Sammlung von Advocatenkniffen nennen können und den Aristoteles trotzdem unter der Voraussetzung seiner uns nicht wohl fafslichen „richtigen“ Verwendung zu lehren nicht verschmäht hat. Die Redekunst, so erklärt Sokrates, ist eine blofse Scheinkunst, eine Abart der „Schmeichelei“, der Putz- und der Kochkunst (genauer: der Kunst der leckeren Speisenbereitung) auf leiblichem Gebiete verwandt, gleich diesen und gleich der Sophistik nur Lust erstrebend, in scharfem Gegensatz zu den Künsten, deren Ziel das Gute ist: der Turn- und Heilkunst im leiblichen, der Gesetzgebung und Rechtspflege im seelischen Bereiche. So ungefähr lautet die in heftigen Worten ausgesprochene Verurteilung der Redekunst, die überdies nur uneigentlich eine Kunst heifsen könne, vielmehr ebenso wie die anderen mit ihr verglichenen Afterkünste auf blofser Routine oder roher Erfahrung, nicht auf wissenschaftlicher Einsicht beruhe. Grofs ist unser Staunen über die unbillige Härte dieses Verdicts; am gröfsten, wenn wir bedenken, wer es ausgesprochen hat. Da die Redekunst, von den mehr nebensächlichen und von Platon selbst als nebensächlich erachteten Behelfen des Vortrags und der Gesticulation abgesehen, in Wahrheit die Kunst der sprachlichen Darstellung ist, so übertreibt die Behauptung nicht, dafs diese von einem der Sprachgewaltigsten gegen die Rhetorik erhobene grimme Anklage

aus dem Munde eines ihrer vornehmsten Vertreter kommt, eines Stilkünstlers, der freilich in erster Reihe Philosoph war, aber nicht anders als wie Perikles oder Themistokles — um an die obigen Beispiele zu erinnern — in erster Linie Staatsmänner gewesen sind.

Denn ob ein Geisteserzeugnis sich als Rede an „Versammlungen“ wendet oder als Buch die Mitglieder solch einer Versammlung einzeln aufsucht, das kann fürwahr nicht als eine tiefgreifende Unterscheidung gelten und gilt auch Platon selbst anderwärts (im „Phädros“) nicht als eine solche. So bleibt nur das Streben nach unmittelbarer Beeinflussung des Handelns übrig; allein weder ist dieses Merkmal allen Reden gemeinsam (man denke an die Gattung der panegyrischen oder Prunkreden), noch beschränkt es sich auf diese, da ja auch Flugschriften, um nicht von den dem Altertum fremden Zeitungen zu sprechen, dieselbe Bestimmung zukommt. In Wahrheit hat Platon einen wesentlichen Unterschied zwischen der rednerischen und jeder anderen auf weite Kreise berechneten sprachlichen Gedankendarlegung, zu der auch seine eigenen nicht für ein Fachpublicum bestimmten Gespräche gehören, anzugeben nicht vermocht; ja, er gesteht dies an einer späteren Stelle, wo er alle Poesie zur Rhetorik rechnet, mittelbar zu. Dafs endlich grofse Schriftsteller, wie er selbst einer war, nicht blofs „Belehrung“, und dafs die gröfsten Redner, wie Demosthenes einer war, nicht bloss „Überredung“ erstreben, sondern dafs hier äufserstenfalls ein Unterschied des Grades, ein verschiedenes Mischungsverhältnis obwaltet, wem braucht man das zu sagen? Das hätte der Schriftsteller, dessen Werke so viele farbenreiche Mythen, so viele gefühlswarme Ermahnungen enthalten, der ältere Zeitgenosse des Redners, dessen Ergüsse man mit Fug „Vernunft, rotglühend gemacht durch Leidenschaft“ genannt hat, am wenigstens bestreiten können.

Nichts hingegen kann treffender sein, als der Vergleich der Redekunst mit der Toilettenkunst. Wie eine schöne Gewandung die Wohlgestalt des Körpers zu voller Geltung bringt, so das Gewand der künstlerisch vollendeten Rede die Wohlgestalt des von ihm umschlossenen Gedanken- und Gefühlsgehaltes. Wenn aber diese von Sokrates „Putzkunst“ gescholtene Kunst auch dazu dienen kann, körperliche Gebrechen zu verhüllen und einen täuschenden Schein der Schönheit zu erzeugen, so ist diese ihre Anwendung und deren in einzelnen Fällen tadelnswerter Charakter etwas für die Kunst selbst ebenso Zufälliges und Äufserliches, wie der Mifsbrauch sprachlicher Darstellung es für die Redekunst ist. Warum endlich jede das Angenehme oder die Lust erstrebende Praxis nur auf rohe Routine, nicht auf ursächliche Einsicht gegründet sein könne, will uns vollends nicht ein-

leuchten. Überraschend wirkt solch ein Urteil selbst dann, wenn es, wie das hier der Fall ist, aus einer Epoche stammt, die von einer „Physiologie des Geschmackes“ im engsten wie im weitesten Sinne nichts gewufst hat, der die Chemie der Kochkunst so fremd war wie die Elemente der Ästhetik. Nicht gar lange währte es übrigens, und Platon selbst hat jenes Verdammungsurteil in betreff der Rhetorik aufgehoben und die im „Gorgias“ in Bausch und Bogen verurteilte Kunst im „Phaedros“ auf neuer und psychologisch vertiefter Grundlage wieder aufzubauen unternommen. Doch unsere so wohl und so vielfach begründete Verwunderung mindert sich, sobald wir aus dem Fortgang des Dialogs entnehmen, worauf es Platon in Wahrheit abgesehen hat: auf die Kritik der herrschenden Moral und Politik seines Zeitalters. Diese bildet den eigentlichen Kernpunkt des Gespräches; die Kritik der Rhetorik als der Helferin der Staatskunst ist lediglich das Thor, das den Zutritt zu jener höheren Region eröffnen soll.

Die Redekunst verleiht ihren Adepten überragenden Einflufs im Staatsleben: über diesen Punkt besteht zwischen Sokrates und Polos keine Meinungsverschiedenheit. Ob aber dieser Einflufs ein erstrebenswertes Ziel ist, darüber gehen ihre Ansichten himmelweit auseinander. Zunächst freilich vermag Polos an den Ernst solchen Dissenses kaum zu glauben. Sokrates selbst — so meint er — würde den Besitz des gewaltigsten Machtmittels nicht verschmähen. Oder sind nicht die Mächtigen glücklich zu preisen? Und sind nicht die Redner imstande, ihren Willen, ihr Belieben allerwärts durchzusetzen? Ihr Belieben allerdings — so erwidert Sokrates —: ihren Willen mit nichten; und darum können sie auch nicht wahrhaft mächtig heifsen. Dem verblüfften Polos wird der Bescheid, dafs der Zweck und die Mittel streng zu unterscheiden seien. Der Zweck alles Handelns sei die Eudämonie oder Glückseligkeit. Diese wolle jedermann; er verfehle aber dieses sein Ziel, wenn er es auf Wegen des Unrechts verfolge. Da beliebe es ihm, Mittel zu verwenden, die den von ihm in Wahrheit gewollten Zweck vereiteln. Denn nur der Gerechte, der Gute, sei glückselig, elend und unselig aber der Ungerechte. Darum seien die Volksredner und die Tyrannen — eine hier mehrfach wiederkehrende Verbindung, die schon das Erstaunen antiker Leser erregt hat — weder wahrhaft mächtig, noch wahrhaft glückselig, wenn sie gleich, was Platon oft und mit dem gröfsten Nachdruck wiederholt, jeden, den es ihnen beliebt, töten, berauben und verbannen können. Man sieht, die moralphilosophische Erörterung ist von Ausbrüchen der leidenschaftlichsten politischen Antipathie durchsetzt. Diese werden uns später beschäftigen.

Hier soll uns nur die ethische Gesinnung kümmern, die Sokrates mit dem stärksten Pathos kundgiebt und die den „Gorgias" zu einem so denkwürdigen Bestandteil der Weltlitteratur gemacht hat. Sokrates, beziehentlich Platon, weifs, dafs er mit dieser Gesinnung alleinsteht. Allein wenn auch alle Athener und alle Fremden, wenn die angesehensten Bürger, wenn „Perikles und sein ganzes Haus", wenn Nikias, der Sohn des Nikeratos (vgl. I, 412) gegen ihn Zeugenschaft ablegen wollte: er würde auch „als ein Einziger" bei der Behauptung verharren, dafs Unrecht leiden „besser" ist als Unrecht thun. Er wird sich nicht „aus diesem seinen Besitz und aus der Wahrheit" verdrängen lassen, sondern dabei stehen bleiben, dafs Unrecht thun ein schweres Übel für den Unrecht Thuenden und das allerschwerste dann ist, wenn es ungestraft bleibt. So würde uns denn auch die Redekunst dann den höchsten Nutzen gewähren, wenn sie uns dazu verhülfe, uns selbst, „Eltern, Kinder, Freunde oder das Vaterland, sobald sie Unrecht gethan haben", in wirksamer Weise zu verklagen und der gebührenden Bestrafung zuzuführen. Den Feind hingegen, wenn er ein Unrecht thut, der ihm zukommenden Strafe zu entziehen, ja ihn, wenn möglich, zu einem „unsterblichen Bösewicht" zu machen, auch das wäre — denn von Feindesliebe ist Platon noch weit entfernt — eine heilsame Verwendung der Rhetorik. An dieser Überzeugung macht ihn auch das Beispiel des Archelaos nicht irre, der sich durch Meineid, Mord und Treulosigkeit jeder Art den Weg zum makedonischen Throne gebahnt hat und der jüngst, auf dem Gipfel der Macht angelangt und vom höchsten Glanz umgeben, von aller Welt beneidet aus dem Leben geschieden ist (vgl. S. 59).

Mit Recht von Allen beneidet, aber auch mit Recht von Allen verurteilt — so ungefähr erwidert Polos, der die unselig machende Kraft des Unrechtthuns nicht einräumt, wenn er gleich dieses mit aller Entschiedenheit für häfslich oder schimpflich erklärt. So steht Sokrates wieder einmal jener Zwiespältigkeit des Urteils, jener, um mit Platon in den „Gesetzen" zu sprechen, „trennenden" oder dualistischen Lebensansicht gegenüber (hie Glück — hie Tugend), welche die gemeinübliche ist und war und Sokrates zum lautesten Widerspruch herausgefordert hat. Diesen äufsert er am Schlusse des Abschnitts mittelst eines wundersamen Räsonnements, das den gangbaren Werturteilen selbst die Überzeugung abgewinnen soll, dafs das Unschöne (wie wir fortan sagen wollen) zugleich ein den Handelnden selbst Schädigendes ist, gerade wie er kurz vorher den gleichartigen Erweis dafür erbracht hatte, dafs die Strafe dem Übelthäter selbst zum Vorteil gereiche.

3. Gleichwie Polos durch die dialektische Niederlage des Gorgias

in die Schranken gerufen ward, so eilt jetzt Kallikles dem unterliegenden Polos zu Hilfe. Und auch die Art der Hilfeleistung ist dieselbe. Wie vordem der Meister, so soll sich jetzt der Schüler durch falsche Scham zu vermeidlichen Einräumungen haben verleiten lassen. Eine solche sei das Zugeständnis, dafs Unrechtthun unschöner sei als Unrechtleiden. Er habe eben zwei grundverschiedene Dinge zusammengeworfen. Dazu habe ihn Sokrates verführt, der die Zweideutigkeit der Worte in der Debatte zu seinem Vorteil auszubeuten pflege. Eines sei die Natur, ein Anderes und gar Verchiedenes die Satzung. Von Natur unschön sei das, was von Natur schlecht sei, dahin gehöre das Unrechtleiden. Nur einem Sclaven, nicht einem freien Manne zieme es, Unrecht zu dulden ohne die Fähigkeit, sich und jene, die ihm wert sind, gegen Angriffe zu schirmen. Die Satzung aber sei das Werk der Vielen und Schwachen, die im Hinblick auf sich und ihren Vorteil die Gesetze so festgestellt, Lob und Tadel so verteilt haben, dafs die Starken davon abgeschreckt werden, ihre Stärke zu gebrauchen.

Es folgt jene unseren Lesern sattsam bekannte Verherrlichung des Kraftgenies, das die Menschenherde vergebens zu knechten und auf das Niveau ihrer eigenen Niedrigkeit herabzuziehen trachtet (vgl. I. 326 f.). Man staunt über den Glanz, mit welchem Platon diese Darstellung des nur halb gezähmten, seine Bande zerreissenden und in der Majestät seiner angeborenen Herrlichkeit sich aufrichtenden jungen Leuen umgeben hat. Man bewundert die künstlerische Gewalt, mit welcher er die ihn moralisch zurückstofsende Gestalt des Übermenschen gezeichnet hat. Oder hat ihn diese zwar durch den Missbrauch der Genialität abgestofsen, durch eben diese aber angezogen? Stand ihm etwa die in empfänglichster Jugend geschaute Heldenfigur des Alkibiades vor Augen? Und half ihm der Widerwille gegen das lastende Joch der „collectiven Mittelmäfsigkeit“ die Farben mischen? Doch dem sei, wie ihm wolle. Das Beispiel der Tierwelt sowohl als der internationalen Beziehungen (Recht der Eroberung) wird von Kallikles in den Dienst seiner Theorie gestellt. Allein bald nötigt ihn Sokrates zu einer bedeutsamen Modification derselben. Mehr Kraft als der Kräftigste besitzt die Vereinigung Vieler. Der Stärkere — so viel mufs er einräumen — das ist dem Einzelnen gegenüber die geringgeschätzte grofse Menge. Ist dem so und gilt auch hier das Recht des Stärkeren, dann zieht die von der Masse festgestellte und um dieses ihres Ursprungs willen so verächtlich behandelte Satzung aus eben jener Lehre ihre Berechtigung. Da vollzieht Kallikles eine bemerkenswerte Schwenkung und erklärt, nicht an materielle Überlegenheit, sondern an höhere Einsicht und Tapferkeit gedacht und

darin den Rechtstitel der Herrschaft erblickt zu haben. Der Heroencult und die Machtanbetung treten in den Hintergrund und machen der Vorliebe für aristokratische Staatseinrichtungen Platz. Solch ein Kaleidoskop wechselnder Stimmungen mochte im Gemüte frondierender, der Volksherrschaft grollender und zugleich strenger Gedankenzucht entbehrender Politiker oft genug anzutreffen sein. Wie zum Hohne läfst Platon den Mangel an logischer Strenge bei Kallikles mit der Verachtung der Philosophie gepaart sein, die zwar die Jünglingsjahre auszufüllen gut genug, aber eines reifen Mannes so wenig würdig sei, wie das Lallen des Kindes oder die Spiele des Knaben. Wer dabei unzeitig verweile, verliere seine Mannheit und sei jedem Angriff wehrlos preisgegeben; wer da wolle, könne ihm ungestraft einen Backenstreich versetzen. Das sokratische Kreuzverhör fährt, um diese Scheltreden unbekümmert, fort, seine Arbeit zu verrichten. Die Besseren, die jetzt nicht mehr die Stärkeren, sondern die Einsichtigeren sein sollen, sind zur Herrschaft und zur Ausnützung der Herrschaft berufen. Diese Behauptung bedarf der Klärung. Soll etwa der Arzt, der in Ansehung der Speisen und Getränke der Einsichtigere ist, von diesen mehr erhalten, als die minder Einsichtigen? Oder soll der der Weberei Kundigste den gröfsten Mantel besitzen, am besten und schönsten gekleidet gehen? Nicht ohne Unmut erwehrt sich Kallikles derartiger Auslegungen; er habe unter Einsicht jene in die Staatsgeschäfte gemeint und unter den Besseren die dieser und der Tapferkeit nicht Ermangelnden verstanden. Ihnen komme es zu, im Staate zu herrschen, und gerecht sei es, dafs die Herrschenden vor den Beherrschten manche Vorteile voraus haben.

Die Vertretung dieses, des aristokratischen Staatsideals erfährt nunmehr, fast möchte man sagen einen Flankenangriff. Sollen die Herrschenden, so fragt Sokrates, auch sich selbst beherrschen? Damit wird, so scheint es, in die staatsphilosophische Erörterung mit einemmal ein ihr fremder individual-ethischer Gesichtspunkt hineingetragen. In Wahrheit steht es jedoch anders. Auch Platons Ideal ist ein aristokratisches, die Herrschaft der „Einsichtigen und Tapferen", aber ein gerechtes und somit auf Selbstbeherrschung ruhendes Regiment. Darum gilt es ihm hier mit möglichster Schärfe den Punkt zu bezeichnen, wo sein und des Kallikles Wege sich scheiden. Daher jene Frage und daher auch die Antwort, die dem Gefragten in den Mund gelegt wird. Kallikles spricht nämlich unumwunden das aus, was angeblich „die Anderen zwar denken, aber zu äufsern sich scheuen"; er verkündet ein Evangelium der Genufssucht und der Zuchtlosigkeit. Die Glückseligkeit bestehe darin, niemandem zu dienen. Wer richtig leben will, der soll die Begierden so stark als möglich anwachsen

lassen und durch Tapferkeit und Einsicht sie zu befriedigen imstande sein. Damit hat sich Platon ein Angriffsobject geschaffen, dem er aufs härteste zusetzt. Allein derjenige, der jetzt durch den Mund des Sokrates zu uns spricht, weifs gar Vieles, wovon dieser nichts geahnt hat. Es ist, kurz gesagt, ein Schüler der Pythagoreer, der hier redet. Und bei dieser Wandlung, mit der ein Element auf den Plan tritt, das aus Platons Geistesleben nie wieder ganz geschwunden ist, müssen wir notgedrungen einen Augenblick verweilen.

4. Spuren mathematischer Bildung waren in den bisher durchmusterten Gesprächen nicht anzutreffen. Im „Gorgias" erscheinen sie mehrfach, zum Teil in enger Verbindung mit Fragen der Ethik; wie denn die „geometrische Gleichheit" als „ein unter Göttern und Menschen viel vermögendes" Princip erwähnt, der Herrsch- und Habgier entgegengesetzt und diese sogar dem Mangel an geometrischer Bildung zugeschrieben wird. Dabei ist von „Weisen" die Rede, die jene und verwandte Lehren verkündet haben; Epicharm wird angeführt, desgleichen ein anderer „sicilischer oder italischer Mann"; der pythagoreïsche, im Gewand eines Wortspiels auftretende Vergleich zwischen dem Körper und einem Grabe (sōma — sēma) wird vorgebracht; andere pythagoreïsche Bilder und orphische Darstellungen werden uns bald begegnen. Kein einzelnes dieser Anzeichen ist an sich von zwingender Art; ihre Vereinigung aber im Zusammenhange mit dem Fehlen alles Derartigen in der schon behandelten Schriftengruppe besitzt unwiderstehliche Beweiskraft. Wir ersehen daraus, dafs der Verfasser des „Gorgias" bereits in Unter-Italien geweilt und dort in die orphische und pythagoreïsche Sinnesart eingeweiht worden ist; mag er nun ebendort oder erst nach seiner Rückkehr, die sehr wohl vor der ersten sicilischen Reise erfolgt sein kann, an dem Werke geschaffen haben. Je mehr wir uns dem Schlusse des Gespräches nähern, um so mehr häufen sich die Merkzeichen jenes Einflusses.

Der Kampf gegen das dem Kallikles beigelegte Ideal der Genufssucht und der persönlichen Leidenschaft wird mit zweierlei Arten von Waffen geführt. Mit Argumenten und mit Bildern. Die letzteren, denen diesmal die weitaus gröfsere Überzeugungskraft eignet, werden von Platon selbst als seinen neuen Meistern entlehnt bezeichnet. Die Seele des leidenschaftlichen Genufsmenschen wird mit einem lecken Fasse verglichen, das in ruheloser Hast immer von neuem angefüllt werden mufs, während das Leben der Selbstbescheidung oder Sophrosyne mit dem ruhigen Besitz undurchlässiger und vom köstlichsten Inhalt strotzender Gefäfse verglichen wird. Sokrates sucht darzuthun, dafs nicht das Gute um des Lustvollen, sondern alles andere und dar-

unter auch das Lustvolle um des Guten willen zu erstreben sei. Die Eudämonie wird nicht mehr wie im „Protagoras“ und an einer Stelle des „Staats“, gleichwie zuletzt in den „Gesetzen“ auf Lustempfindungen zurückgeführt, sondern dieses ihres Gehalts entkleidet. An die Stelle der inhaltlichen Bestimmungen treten demgemäfs Formalprincipien, wie sie dem mathematisch gebildeten und zumal dem mit der pythagoreïschen Naturansicht vertrauten Ethiker gar nahe lagen. An entscheidenden Punkten, wo man eine Aufklärung über das Lebensziel erwartet, wird, und zwar mit nachdrücklichster Wiederholung, von Regelmafs und Ordnung und auch von Harmonie gesprochen. Die des Regelmafses und der Ordnung teilhafte Seele wird gleich einem mit diesen Eigenschaften behafteten Haus oder Gerät für gut, alles mit Unordnung Behaftete für schlecht erklärt. Auch die leibliche Gesundheit und jede übrige Trefflichkeit des Körpers wird mit diesen Principien identificiert. Dabei ist von der eigentlichen Leistung oder Aufgabe des Gerätes oder Hauses, des Körpers oder der Seele, überhaupt nicht oder doch nur insofern die Rede, dafs ihre Erfüllung ohne jene Voraussetzungen für unmöglich erklärt wird. Das Ziel der Tugend ist, das „Geziemende“ zu thun, was den Menschen gegenüber das Gerechte, den Göttern gegenüber das Fromme heifst. Der Tugendhafte wird das „Gebührende“ in jedem Bereiche und so auch in Lust und Schmerz fliehen und verfolgen und, wo es sich gebührt, auch duldend ertragen. Auch das Prädicat des „Richtigen“ gelangt zur Verwendung. Der vollkommen Gute wird, was er immer thut, „wohl und schön“ thun und durch das Wohlthun (man erinnere sich des von uns schon erörterten Doppelsinns der betreffenden griechischen Formel, vgl. S. 56) der Eudämonie oder Glückseligkeit habhaft werden. Endlich wird in diesem Zusammenhang auch von dem „Gesetz“ und dem „Gesetzlichen“ gesprochen, ohne dafs wir erfahren, welcher Weg zur Erkenntnis des doch schwerlich mit der schwankenden positiven Satzung identisch erachteten Gesetzes führt.

5. Doch läfst die Schärfe der Contouren einiges zu wünschen übrig, die Farben des Bildes sind die denkbar kräftigsten. Tiefer, ja finsterer Ernst liegt auf diesen Blättern. „Das Eine, was notthut, ist richtig zu leben; es gilt nichts Geringeres, als unsere ganze Lebensführung“ — dieser und manch ein verwandter Ruf ertönt immer von neuem und mahnt uns gleich vielem Anderen an den grofsen Moralisten des heutigen Rufsland.

Die ganze Gesellschaft, ihre Führer, Lehrer und Vertreter, werden durchmustert; sie werden gewogen und zu leicht befunden. Sokrates greift von neuem auf die „Schmeichelkünste“ zurück und zählt ihnen diesmal auch die Musik und Poesie seines Zeitalters bei. Er ent-

kleidet die Dichtung ihres Versgewandes und erkennt in den zurückbleibenden, unterschiedlos an die Masse sich wendenden Reden nichts Anderes als „Rhetorik“. Hier wirft er den Musikern und Poeten ausdrücklich vor, dafs sie die Lust, nicht den Nutzen ihrer Hörer und Leser erstreben. Durch diesen Vorwurf wird, nebenbei bemerkt, mittelbar das zugestanden, was anfänglich geleugnet wurde, dafs nämlich jener Inbegriff von Darstellungsmitteln, welcher Rhetorik heifst, an sich einen richtigen nicht weniger als einen unrichtigen Gebrauch gestatte. Das war zu allem Überflufs auch schon vorher in dem enthalten, was über die heilsame Verwendung der Redekunst als eines Behelfes der Selbstanklage der Schuldigen bemerkt ward; und das Schlufswort des Dialogs bekräftigt diese Ansicht mit Emphase.

Der Verfehmung der Dichter, darunter auch der Tragödiendichter, ohne dafs von diesen etwa Sophokles ausgenommen wäre, schliefst sich jene der Staatsmänner an. Und hier beschränkt sich Platon nicht mehr auf die Zeitgenossen. „Wir wissen von keinem, der jemals in dieser Stadt ein guter Staatsmann gewesen ist“ — so läfst er Sokrates klagen, ohne auch nur Solon, dem anderwärts als Weisester der sieben Weisen gefeierten Freund und Verwandten seines Vorfahren Dropides, eine Ausnahmestellung einzuräumen. Die grofsen Staatsmänner des Jahrhunderts aber: Kimon, Perikles, Miltiades und Themistokles, werden namentlich angeführt und insgesamt verurteilt. Sie waren nicht besser, so heifst es, als Hirten, welche die ihrer Hut anvertrauten Tiere nicht zahmer, sondern wilder gemacht haben. Einen Beweis dieser Verwilderung liefert das Verfahren der Athener gegen ihre führenden Politiker. Haben sie doch Kimon (mittelst des Scherbengerichts) zeitweilig, Themistokles dauernd verbannt und Miltiades mit schwerer Strafe gebüfst. Dabei räumt Sokrates dem heftig widersprechenden Kallikles ein, dafs sie geschickte Diener des Volkes (wir würden sagen: wirksame Organe der öffentlichen Meinung) waren, fähig und bereit, das Verlangen der Menge aufs beste zu befriedigen. Man könne sie daher füglich dem Bäcker Thearion, dem Kochkünstler Mithaikos und dem Schankwirt Sarambos an die Seite stellen, von denen der erste wunderbare Brote, der zweite eben solche Speisen und der dritte die köstlichsten Weine zu bereiten verstanden hat. Was aber den Menschen wahrhaft fromme, das sei den einen so unbekannt geblieben wie den anderen; das zu erkennen, komme im Bereich der Körperpflege nur dem Arzt und dem Gymnastiker, im Bereich der Seelenpflege nur dem mit der entsprechenden Sachkunde Ausgerüsteten zu. „Du preisest, o Kallikles, Männer, welche die Athener zum Schmause geladen und sie mit dem bewirtet haben, wonach es sie gelüstete; und dabei heifst es, sie hätten den Staat grofs

gemacht. Dafs dieser aber infolge des Vorgehens jener Alten nur aufgedunsen und voll innerer Geschwüre ist, davon merkt man nichts. Haben sie doch, ohne für Selbstbescheidung und Gerechtigkeit zu sorgen, die Stadt mit Häfen und Werften und Mauern und Tributen, und was dergleichen Tand mehr ist, angefüllt!"

Dem Verdict über die Staatsmänner folgt ein ähnlich, aber doch einigermafsen milder gefafstes über die Sophisten. Die Begründung ist in beiden Fällen dieselbe. „Keinem Staatsmann," so sagt uns Sokrates, „kann jemals von dem Staate, den er geleitet hat, mit Unrecht Übles widerfahren"; die Auflehnung des Volkes gegen ihn soll nämlich den Beweis liefern, dafs er seine Pflicht als Volkserzieher nicht ausreichend erfüllt hat. Nicht anders sei über die Sophisten oder Tugendlehrer zu urteilen, die sich über das Unrecht beklagen, das ihnen bei Honorarzahlungen und sonstigen Anlässen von Seiten ihrer Schüler begegnet. Dem Kallikles, der sich als ein Verächter der „nichtsnutzigen" Sophisten entpuppt und sie daher nicht den Staatsmännern gleichgestellt sehen will, wird die Erwiderung zu Teil, der Sophist und der Rhetor (was diesmal, wohlgemerkt, so viel als Volksredner oder Staatsmann schlechtweg bedeutet) seien dasselbe oder nahezu dasselbe. Nur stehe die Sophistik (innerhalb der Afterkünste) um so viel über der Rhetorik, als die Gesetzgebungs- und die Turnkunst (im Bereich der echten Künste) der Rechtspflege und der Heilkunst überlegen sind. (Die einen dieser Künste streben nämlich die Schaffung dauernder Zustände, die anderen die Beseitigung zeitweiliger Störungen an, beziehentlich den Schein des einen und des anderen.) Die Sophisten befinden sich diesmal, wie man sieht, in der besten Gesellschaft, in jener der grofsen Staatsmänner und der noch gröfseren Dichter.

Die Kluft der Entfernung, welche Sokrates von der Gesellschaft seiner Zeit und den in ihr geltenden Mafsstäben der Beurteilung scheidet, bedeutet für ihn — darüber täuscht er sich selbst so wenig wie der ihn warnende Kallikles — die schwerste der Gefahren. Hegt er gleich die Überzeugung, „mit nur wenigen Anderen, wenn nicht ganz allein, Politik in der rechten Art zu treiben", so werde ihn dies doch nicht vor Verfolgung schirmen. Er wird vor den Gerichtshof geladen werden und dort wird es ihm ergehen, wie dem Arzt, den ein Zuckerbäcker vor einer Jury von Kindern anklagt! Wie könnte dieser vor dem Vorwurf bestehen, dafs er den Kindern durch bittere Arzeneien, durch Hunger und Durst, ja auch durch Brennen und Schneiden das Leben verleide, während der Ankläger ihnen nichts als Süfsigkeiten spendet. So erwarte er denn, da er der Schmeichelkünste nicht mächtig sei, den Tod; doch nicht dieser sei zu fürchten, wohl aber, mit einer von Unrecht beladenen Seele in die Unterwelt zu steigen.

6. Der Ausführung dieses Gedankens ist der Schlufs des Dialoges gewidmet. Es folgt jene mit den stärksten Anklängen an orphische Lehren ausgestattete Schilderung des Totengerichts, in welcher Sokrates selbst nicht eine Mähr, sondern Wahrheit erblicken will. Uralte Göttersatzung ist es, dafs die Seelen der Frommen und Gerechten auf die Inseln der Seligen gelangen, während jene der Gottlosen und Ungerechten in das Strafgefängnis verbannt werden, welches Tartaros heifst. Doch hat der Vollzug des Totengerichtes, bald nachdem Zeus die Herrschaft antrat, eine tiefgreifende Wandelung erfahren. Vordem haben lebende Totenrichter noch vor dem Hinscheiden der Menschen über diese geurteilt; und da sind viele ungerechte Wahrsprüche erflossen. Denn die Lebenden haben ihre verderbten Seelen in die Schönheit der Körper, in den Prunk der edlen Abkunft und des Reichtums gehüllt und dadurch zahlreiche falsche Zeugnisse geworben. Aber auch die Richter waren dem Irrtum unterworfen, da ihre Seele hinter Augen und Ohren und der übrigen Leiblichkeit versteckt war. Jetzt aber richten Tote über Tote, Nackte über Nackte über die Seelen der Verstorbenen die Seelen der dahingeschiedenen Zeussöhne Minos, Aeakos und Rhadamanthys. Nunmehr zeigt die Seele unverhüllt ihre Eigenart und jene ihres irdischen Wandels. Alle ihre Missethaten sind in ihr ausgeprägt; sie ist krumm geworden durch Lüge und Betrug; der Meineid, die Ungerechtigkeit, haben ihr Narben und Striemen wie von Peitschenhieben aufgedrückt; der Übermut und die Zügellosigkeit beraubten sie des Ebenmafses und der Schönheit. So erkennen die Richter ohne Fehl ihre Beschaffenheit und senden sie demgemäfs an die Straforte, wo die noch heilbaren durch Züchtigung geläutert werden und die unheilbaren andere durch den Anblick ihrer Leiden bessern helfen. Unter den schlimmsten Seelen befinden sich solche mächtiger Fürsten und Tyrannen; auch jene des vielbeneideten Archelaos wird in diesem Kreise nicht fehlen. Denn nur selten bewahrt sich derjenige rein, dem reiche Machtfülle zu teil ward. Zu diesen Wenigen zählte der gerechte Aristides, der Sohn des Lysimachos. Die zuversichtlichste Erwartung aber darf der Philosoph hegen, der sich vor „Vielgeschäftigkeit“ bewahrt hat. So hofft auch Sokrates den Unterweltsrichtern seine Seele als der gesündesten eine vorzuweisen; und schliefslich ruft er den Kallikles und alle übrigen auf, seinem Beispiele zu folgen. Sei doch in all den Erörterungen, die sie soeben gepflogen, nur das Eine unangetastet und aufrecht geblieben, dafs man vor dem Unrechtthun mehr auf seiner Hut sein müsse als vor dem Unrechtleiden und dafs der Einzelne wie die Gesamtheit nach nichts anderem so eifrig zu streben habe als danach,

gut zu sein, nicht gut zu scheinen. Diesem Ziele möge, wie alles andere, so auch die Rhetorik dienstbar werden!

---

7. In so volle Accorde klingt das hohe Lied von der Gerechtigkeit aus, wie wir den „Gorgias“ nennen möchten. Das Werk bezaubert durch seinen Gehalt noch mehr als durch die Gröfse des Aufbaues und die vollendete Durchführung das Gemüt jedes Lesers. Mächtig war auch die unmittelbare Wirkung, die es geübt hat. Ein korinthischer Landmann — so hat Aristoteles in einem seiner verlorenen Gespräche erzählt — verliefs, von der Lectüre des Buches ergriffen, unverweilt seinen Weingarten und Acker, um Platons Schüler zu werden. Der Namensträger des Dialoges, Gorgias selbst, soll hochbetagt seine Veröffentlichung erlebt und in schmerzlicher Bewunderung dessen, was ihm als ein gewaltiges Pasquill auf seine Kunst erscheinen mufste, ausgerufen haben: „Athen hat einen neuen Archilochos erzeugt!“ Die Verhandlung über den Wert, ja über das Daseinsrecht der Redekunst ist Jahrhunderte lang fortgeführt und immer wieder an das platonische Gespräch geknüpft worden. In diesem Sinne hat der Rhetor Aristides noch in der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. G. zwei Reden der Verteidigung seiner Kunst und eine dritte der Rechtfertigung der von Platon angegriffenen „Vier Staatsmänner“ gewidmet. Ihm hat wieder der Neu-Platoniker Porphyrios in einem sieben Bücher umfassenden Werk erwidert.

Hier setzt auch unsere vor allem der geschichtlichen Würdigung geltende Betrachtung ein. Dafs Platons Verurteilung aller athenischen Staatsmänner und jener vier insbesondere weit über das Ziel schiefst, wem brauchen wir das zu sagen! Dafür giebt es einen Zeugen, den niemand zurückweisen kann — Platon selbst. Hat er doch einen athenischen Staatsmann, den Aristides, noch im Totengerichte knapp vor dem Schlusse des Gespräches zu verherrlichen sich beeilt und damit eine Selbstberichtigung vollzogen, die uns das Herz erwärmt. Auch von Perikles spricht er im „Phaedros“ in einem anderen und ehrerbietigeren Tone; und im „Menon“ werden die Staatsmänner insgesamt zwar den Philosophen nachgesetzt, aber doch in beträchtlichem Mafse rehabilitiert. Die Ungerechtigkeit jenes Verdicts läfst sich übrigens mit Händen greifen. Der Vergleich der Staatslenker mit Hirten setzt bei ihnen eine Macht voraus, welche Politiker in Verfassungsstaaten gar selten besessen haben. Es wird als ein Beweis ihrer verderblichen Einwirkung angesehen, wenn das Volk sie bestraft, ohne dafs danach gefragt würde, ob solch eine Bestrafung eine unverdiente oder, wie im Falle des Miltiades, eine wohlverdiente war. Und jene angeb-

lich unumschränkte Machtübung wird in den schwärzesten Farben geschildert; sie wird durch „eine Vereinigung des Unvereinbarsten“, um mit dem Rhetor Aristides zu sprechen, einer Tyrannenherrschaft gleichgestellt; wie Gewaltherren sollen die Volksredner jedermann nach Belieben berauben, töten, verbannen können!

Woher, so fragen wir uns, stammt diese alle Schranken der Billigkeit durchbrechende Erbitterung Platons? Man denkt zuvörderst an die Hinrichtung seines Meisters. Und sicherlich hat der grauenhafte Vorgang den schärfsten Stachel in seinem Gemüte zurückgelassen. Allein es waren seither, da der unteritalische Aufenthalt dazwischen fällt, doch jedenfalls mehrere Jahre dahingegangen — Jahre, in denen fast sicherlich die von Heiterkeit durchwehten Gespräche entstanden sind, deren Mittelpunkt der „Protagoras“ bildet. Die Flamme der Entrüstung mufs daher neue Nahrung gefunden haben. Da erinnern wir uns der politischen Lage, die durch den Seesieg bei Knidos (Hochsommer 394) geschaffen war. Eben die Partei, zu deren Führern Anytos gehört hatte, triumphierte damals. Die Lakonisten, zu denen Platons Freunde und Verwandte zählten, waren der unterliegende Teil und haben sicherlich manche schwere Unbill erfahren. Man feierte Konon, der Sparta besiegt und das Werk des Themistokles, Kimon und Perikles durch die Wiederaufrichtung der langen Mauern aufgenommen und gekrönt hatte, als den Neubegründer des Staates und der Volksherrschaft.

Eben davon hat auch Polykrates in seiner gegen das Andenken des Sokrates gerichteten Schmähschrift (vgl. S. 92) gehandelt. Dem an sich wahrscheinlich unbedeutenden Machwerk mufste die politische Situation ein unverdientes Relief verleihen, und darum hat es im „Gorgias“ seinen Widerhall gefunden. Da Polykrates die verfassungsfeindliche Gesinnung des getöteten Philosophen in den Vordergrund stellte, so mufste auch die Erwiderung die politische Farbe tragen und sich gegen die von dem Pamphletisten verherrlichten Staatsmänner und deren Vorgänger richten. Polykrates hatte, das können wir aus der Apologie des Libanios (vgl. S. 95) mit Sicherheit entnehmen, dem Sokrates vorgeworfen, dafs er die Athener „faul“ und wohl auch, was damit aufs engste zusammenhängt und von dem „bettelhaften Schwätzer“ zu erwarten war, schwatzhaft gemacht hat. Darauf antwortet Platon, indem er den Spiefs umkehrt. Nicht Sokrates, nein, „Perikles hat die Athener faul und schwatzhaft und überdies feige und geldgierig gemacht“. Er nennt Perikles, er kann jedoch unmöglich blofs oder auch nur vorzugsweise an diesen denken. Denn als das Vehikel der Volksverderbung macht er die „Volksbesoldung“ namhaft. Mit dieser aber hatte Perikles, wie wir seit kurzem wissen, nur einen beschei-

denen Anfang gemacht, durch die Einführung des Dikastensoldes (Diäten für Geschworene); der wichtigere Ekklesiasten-Sold (Diäten für die Besucher der Volksversammlung) ist erst in den neunziger Jahren nachgefolgt und alsbald beträchtlich erhöht worden; beides durch Agyrrhios, einen damals vielvermögenden Volks- und Parteimann. Gegen ihn richtet sich wohl in erster Reihe der heftige Ausfall.

Allein auch zur Verurteilung der athenischen Staatsleiter in Bausch und Bogen, ohne Schonung selbst der ältesten und angesehensten, war Platon durch Polykrates herausgefordert worden. Hat doch dieser denjenigen, welche an der Demokratie gar viel zu tadeln fanden, wie eben Sokrates und den Seinen, die als Gründer des Staates gefeierten grofsen Männer gegenübergestellt, darunter einen Solon, ja selbst den mythischen Theseus. Diese thatenreichen Helden, nicht die wortreichen Krittler und Klügler, seien die geeigneten Gegenstände der allgemeinen Verehrung — das hat er offenbar in demselben Ton gesagt, in dem man etwa im heutigen Deutschland das Gefolge eines revolutionären Theoretikers auf „Bismarck und den alten Fritz“ verweisen würde. Dem mafslosen Angriffe folgte die ebenso mafslose Erwiderung, die an keinem Staatsmann, der jemals in Athen gewirkt hat, ein gutes Haar läfst.

8. Wo die Wogen der Leidenschaft so hoch gehen, da pflegt das Steuerruder der Logik zu versagen. In der That gehört der „Gorgias“ in argumentativer Rücksicht zu dem Schwächsten, was aus Platons Feder geflossen ist. Eine rasche Durchmusterung der hauptsächlichen Fehlschlüsse kann uns vielleicht einen nützlichen Einblick in die Schattenseiten der sokratisch-platonischen Begriffsphilosophie überhaupt eröffnen.

Polos ward, wie man sich erinnert, dadurch in Verwirrung gebracht, dafs aus seinem Zugeständnis, Unrechtthun sei häfslicher oder unschöner als Unrechtleiden, der Schlufs gezogen wurde, das Unrechtthun sei für den Unrechtthuenden selbst schädlicher als das Unrechtleiden. Dieser Schlufs besitzt die folgende Gestalt. Unschön ist nur dasjenige, was entweder momentane Unlust oder dauernden Schaden hervorbringt. Da nun das Unrechtthun gewifs nicht das Unlustbringendere ist, so mufs es das Schädlichere sein. Wer sieht nicht, dafs das Urteil: „Diese oder jene Handlungsweise ist unschön“ einzig und allein das Mifsfallen des oder der Urteilenden zum Ausdruck bringt und über die Gründe dieses Mifsfallens ganz und gar nichts aussagt. Oder doch höchstens so viel, dafs das Mifsfallen ein irgendwie begründetes ist. Gewagt wäre schon das weitere Zugeständnis, dafs die fragliche Handlungsweise nicht mit Grund als mifsfällig gelten

könnte, wenn sie nicht dem Wohlergehen empfindender Wesen irgendwelchen Eintrag thäte. (Denn damit wäre das Prädicat „unschön“ bereits aus dem ästhetischen Gebiet ausgeschlossen und auf das ethische und innerhalb dieses Bereiches wieder auf die Ethik der Nützlichkeit beschränkt.) Allein auch dies zugegeben; welche die Wesen sind, denen das verübte Unrecht Schaden zufügt, ob die Unrechtübenden und nicht vielmehr die Unrechtleidenden, die Entscheidung darüber vermag keine dialektische Schwarzkunst aus jenem Urteil hervorzuzaubern. Platon glaubt in der gangbaren Ansicht die sokratische, den Glauben an die unselig machende Kraft des Unrechts, vorzufinden, aber nur darum, weil er sie früher selbst hineingelegt hat. Dieselbe Methode im Dienst einer engverwandten These begegnet uns gleich darauf wieder.

Hier gilt es die Behauptung zu erhärten, dafs die mit Recht erfolgende Strafe immer und überall dem Gestraften selbst heilsam oder nützlich sei. Der Beweisgang ist dieser. So oft ein Wesen auf ein anderes einwirkt, gleicht die Beschaffenheit des gewirkten der des wirkenden Vorgangs. Wenn z. B. A den B schnell oder heftig schlägt, erleidet B rasch aufeinanderfolgende oder heftige, d. h. heftig schmerzende Schläge. „Wie das Thun des Thuenden, so ist das Leiden des Leidenden.“ Wer nun mit Recht straft, der straft gerecht. Wer gerecht straft, der thut Gerechtes. Wo Gerechtes gethan wird, da wird auch Gerechtes erlitten. Das Gerechte ist ein Schönes, das Schöne ein Gutes und somit entweder ein Lustvolles oder ein Nützliches. Da nun die Strafe nicht Lust bereitet, so mufs sie Nutzen gewähren.

Schon das erste Glied dieser Beweiskette besitzt nur halbe Wahrheit. Es giebt Eigenschaften des ursächlichen Vorgangs, die sich in der Wirkung wiederfinden, und andere, von denen das nicht gilt. Wenn A schnell schlägt, so wird B schnell geschlagen. Aber dafs der Heftigkeit des Streiches jedesmal die Heftigkeit des Schmerzes entsprechen mufs, ist keineswegs ausgemacht. Nicht nur, dafs der geschlagene Körperteil zeitweiliger oder dauernder, vollständiger oder unvollständiger Anästhesie verfallen sein kann; das liefse sich vielleicht unter die Abnormitäten oder keiner Beachtung werten seltenen Ausnahmen rechnen. Dafs aber die Empfindlichkeit durch individuelle und Rassenanlage, durch Neuheit oder Fremdheit des Eindrucks, durch Abhärtung oder Verweichlichung modificiert wird, dafs der nervenstarke Indianer denselben Schlag anders empfinden wird als der zarter besaitete Europäer, der an Prügel Gewöhnte anders als der bis dahin von solchen Verschonte, dafs derselbe Schlag am Ende einer Reihe kräftigerer Hiebe schwächer, als Abschlufs einer Reihe sanfterer Streiche stärker empfunden wird — diese und ähnliche Thatsachen kommen

hier ernstlich in Betracht, weil sie die Bedeutung des subjectiven Empfindungsfactors in helles Licht stellen. Leicht liefsen sich weit verwickeltere Fälle namhaft machen und an ihnen darthun, dafs das Verhältnis zwischen dem äufseren Agens, dem Reiz, und der durch ihn erzeugten Empfindung keineswegs jene Einfachheit besitzt, die ihm hier Platon beilegt.

Doch von all den einschlägigen psychophysischen und psychologischen Fragen wollen wir gerne absehen. Denn wäre auch der erste Schritt jener Beweisführung so unanfechtbar, als er anfechtbar ist, sein Fortgang unterläge dennoch den schwersten Bedenken. Gilt doch ihm gegenüber genau derselbe Einwand, den wir dem vorangehenden Argument entgegenhalten mufsten. Zugegeben, dafs das Gerechte ein Schönes, das Schöne ein Gutes, das Gute wenn kein Lustvolles, dann ein Nützliches ist — immer bleibt noch die Frage offen: ein Nützliches, für wen? Warum gerade für den Gestraften und nicht vielmehr für die Gesellschaft, deren Sicherung doch einer der unbestrittensten Strafzwecke ist?

Und um nicht mehr von dem formalen Beweisgang, sondern von seinem Ergebnis zu sprechen: wie weit gingen und gehen nicht die Meinungen über die Natur des Strafzwecks auseinander! Wie darf man da behaupten, dafs Strafen, die zum Zwecke der religiösen Sühnung, zum Zwecke der Abschreckung, zum Zwecke der Unschädlichmachung u. s. w. verhängt und diesen ihren Zwecken angepafst wurden, insgesamt die Eignung besafsen, einen läuternden oder bessernden Einflufs auf die Seele des Gestraften zu üben. Sollen wir endlich an das Gegenstück der gegerbten Haut des Vielgeprügelten erinnern? An das stumpfgewordene Gewissen des ausgepichten Bösewichts? An Unverbesserliche und „Unheilbare" überhaupt? Von solchen hat Platon im „Totengericht" gehandelt und ihrer Bestrafung lediglich die Bestimmung zuerkannt, abschreckend auf andere zu wirken. Allein damit widerspricht er der hier aufgestellten These. Wird doch dem Gewohnheitsverbrecher durch die Strafe zum mindesten ebenso viel „Gerechtes" zu teil als dem Neuling in der verbrecherischen Laufbahn, und soll doch das „Gerechte" ein seiner Natur nach für den Gestraften (gleichviel wie dieser beschaffen ist) Nützliches und Heilsames sein. Das Merkwürdigste an diesem wie an dem ersten Argument ist der Geisteszustand, aus dem es erwachsen ist: die Tendenz, gangbare Urteile und Begriffe statt der Thatsachen zu befragen und von ihnen eine Belehrung zu erwarten, die in Wirklichkeit nur die Prüfung factischer Vorgänge zu liefern vermöchte. Hierbei lohnt es vielleicht einen Augenblick zu verweilen.

Als Sokrates zuerst sein forschendes Auge auf die Welt der Be-

griffe richtete, da harrten seiner nicht wenige und nicht geringe Überraschungen. Diese bisher unerforschte Welt mufste kaum weniger als das materielle Universum den Eindruck eines Kosmos hervorbringen. Der wohlgefügte Bau über- und untergeordneter Begriffe, der sich nach unten in der Annäherung an die concrete Wirklichkeit immer mehr ausbreitet, nach oben in der Annäherung an die vielumfassendsten Abstractionen immer mehr zuspitzt — dieser Wunderbau mufste durch seine Grofsartigkeit nicht minder als durch das Geheimnis seines Ursprungs den Sinn des Beschauers fesseln und bezaubern. Das Ergebnis vielhundert-, ja mehrtausendjähriger unscheinbarer, durch Trennung und Vereinigung den Wahrnehmungsstoff gliedernder Denkarbeit, das sich in der Sprache niedergeschlagen hat, mufste um so imponierender wirken, als die Schattenseiten der hieran beteiligten Processe noch so gut als völlig unbemerkt waren. Das Wort ist der hilfreiche Diener des Gedankens, aber ein Diener, der auch die Irrungen seines Herren sorglich hegt und treu behütet. Die Griechen kannten nur eine, die eigene Sprache, und auch diese blofs in einer späten, litterarischen Phase. Es fehlten ihnen daher die Mittel, sich von dem drückenden Joch der Sprache zu befreien. Man wufste nichts von dem, was wir „das Leben der Worte“ nennen, nichts von den Launen des Sprachgebrauchs, der hier auf den Schrittsteinen der Analogie fortwandelnd einen Wortbegriff weit über die Grenzen des Zulässigen hinaus verallgemeinert, dort wieder ebenso willkürlich den umgekehrten Procefs der verengenden Besonderung vollzieht. Kurz, es gebrach an jeder Einsicht in die Naturgeschichte der Sprache wie des Denkens und damit an jedem Correctiv für den bald bis zum Aberglauben gesteigerten Cultus der Begriffe.

Man suchte demgemäfs, als man an die Begriffsforschung herantrat, oft nach begrifflicher Gemeinschaft dort, wo es in Wahrheit nur eine durch zahlreiche unmerkliche Übergänge vermittelte Gemeinschaft des Namens gab. (So in den Bemühungen um die Definition des Guten, des Schönen.) Wo hingegen die Sprache einen trennenden Grenzpfahl aufgerichtet hatte, da setzte man auch eine im tiefsten Wesen der Dinge wurzelnde Verschiedenheit voraus. Und wie die Begriffe, so handhabte man bald auch ihre Verbindungen, die Urteile. Weit verbreiteten Urteilen, zumal den Werturteilen der Menschen, mafs man nicht viel weniger als Unfehlbarkeit bei. Wo man ihnen beizupflichten nicht vermochte, dort war man unermüdet im Auslegen und Umdeuten, bis man die herkömmlichen Urteile mit der eigenen Denkart in einen, wenn auch gar erkünstelten Einklang gesetzt hatte. So geschah es endlich auch, dafs man, wie Platon im vorliegenden Fall und anderwärts, die traditionellen Urteile als einen Erzgang betrach-

tete, in welchem man nach Einsichten zu schürfen unternahm, die darin unmöglich anzutreffen waren. Will man sich diese, wir möchten sagen begriffsfrohe und thatsachenscheue Sinnesweise vergegenwärtigen, so erinnere man sich — um nicht streitige Fragen der philosophischen Methode zu berühren — des erst in unserem Jahrhundert fossil gewordenen „Naturrechts“ und der Denkweise gar vieler Juristen, die noch immer ihr Fernglas auf den „Begriffshimmel“ richten (um einen Scherzausdruck Rudolf von Iherings zu gebrauchen) und dort nach Entdeckungen auslugen, die nur der irdische Boden gesellschaftlicher Verhältnisse und Bedürfnisse ihnen zu liefern imstande wäre.

Ein anderes Paar von Fehlschlüssen hat sich in jene Partie des Dialoges eingenistet, die man kurzweg die Bestreitung der Hedonik nennen kann. Es gilt den Satz zu erweisen, dafs die „Lust“ kein „Gutes“ oder kein Gut ist. Wäre sie es, dann müfsten die „Guten“ an ihr den gröfsten Anteil haben, da sie doch durch nichts Anderes „gut“ sind, als durch ihre Anteilnahme am „Guten“. Dem sei aber nicht so. Es werden Fälle namhaft gemacht, in welchen nicht der Gute, sondern sein Gegenteil, nicht der Tapfere, sondern der Feige, mehr Lust empfinde. Freilich auch mehr Leid, was erwähnt, aber nicht weiter verfolgt wird. Die angerufene Instanz ist nämlich der Krieg. Wenn die Feinde das Land verlassen, freut sich der Feige mehr als der Tapfere, und ebenso kränkt er sich mehr als dieser, wenn die Feinde das Land betreten. Hier hätte, nebenbei bemerkt, der Platon des frühen „Protagoras“ oder der späten „Gesetze“ seine Mefs- und Rechenkunst angewendet. Er hätte jene für den Feigen bezeichnenden Lust- und Leidempfindungen gegeneinander abgewogen, dabei gewifs keinen Überschufs der ersteren ermittelt und überdies gefunden, dafs der Tapfere vor dem Feigen zum mindesten jenes Mehr von Lust voraus hat, welches der Ruhe und Stetigkeit des in sich gefestigten Charakters entspringt. Allein Platon hat hier sein Augenmerk ausschliefslich auf das gerichtet, was man im Unterschiede zur dauernden oder chronischen die augenblickliche oder acute Lustempfindung nennen könnte, wie denn überhaupt die Unterscheidung zwischen Dauerzuständen und Momentanvorgängen auf den Verfasser des „Gorgias“ einen so tiefen Eindruck gemacht hat, dafs sogar der Unterschied von Lust und Unlust daneben in den Hintergrund tritt. Der jetzt in ihm erwachte Widerwille gegen alle heftigen oder leidenschaftlichen Lustempfindungen läfst ihn mit dem Worte „Lust“ einen engeren Sinn als früher und wieder später verbinden; sie gilt ihm nicht mehr und noch nicht wieder als das Element, aus dem die Glückseligkeit sich aufbaut. Sonst hätte er wahrscheinlich genau so wie in den „Gesetzen“ gefunden, dafs das „Leben der Tapferkeit zwar weniger,

kleinere und minder intensive Lust- und Unlust-Empfindungen", aber alles in allem ein „gröfseres Ausmafs von Lust als das Leben der Feigheit" enthält.

Doch hier soll uns nur die logische Form des Beweises kümmern. Und da darf wohl die in allen Farben schillernde Vieldeutigkeit des Wortes „gut" unser Erstaunen erregen. Lust soll darum kein Gutes oder Gut sein, weil die Guten davon weniger als die Schlechten erlangen. Nun heifsen uns aber gute Menschen diejenigen, deren Willensdispositionen wir als löbliche erachten, wobei der Sokratiker vornehmlich an die den Willen bestimmende Einsicht denkt. Unter einem Guten oder Gut hingegen verstehen wir einen wertvollen Besitz, mag dieser nun ein Gegenstand der Aufsenwelt oder des Innenlebens sein. Bedarf es eines Beispiels, um zu zeigen, wie wenig das eine mit dem andern zu thun hat? Körperkraft und Gesundheit gelten auch Platon als Gutes oder Güter. Welch eine volle Schale des Hohnes hätte er aber über die Behauptung ausgegossen, dafs die mit diesen Gütern nicht reichlich Bedachten, also Körperschwache oder Kränkliche, darum nicht „gut" im moralischen Sinne heifsen können! Um diesen Fehlschlufs zu verstehen, mufs man sich der Thatsache erinnern, dafs Platon zwar mitunter, wie soeben bemerkt, eine Anzahl von Gütern anerkennt, unter denen die Weisheit das oberste ist, dafs er aber diese gelegentlich auch als das einzige und nicht blofs als das oberste Gut bezeichnet. Das mufs wohl auch diesmal seine Meinung sein. Dann bleibt das Schlufsverfahren zwar immer gleich fehlerhaft, aber man begreift sein negatives Ergebnis als die Kehrseite eines verständlichen positiven Satzes. Die Weisheit, Einsicht oder Tugend gilt ihm dann zugleich als die Eigenschaft, welche die Menschen gut macht, und als das einzige Gut, d. h. als das alleinige berechtigte Ziel ihres Strebens.

Der zweite hier begegnende Paralogismus läfst sich am raschesten erledigen. Platon hatte die Inferiorität des Genufs- und Begierdenlebens zuvörderst durch die Bilder vom lecken Fafs u. s. w. beleuchtet — Gleichnisse, denen als annähernd getreuen Abbildungen thatsächlicher Vorgänge eine keineswegs gering zu achtende Beweiskraft zukommt. Allein damit giebt sich der Verfasser des „Gorgias" nicht zufrieden. Er strebt nach jener Strenge der Beweisform, mit welcher seine mathematischen Studien ihn vertraut gemacht haben. Er will darthun, dafs der Satz: „Die Lust ist ein Gutes oder Gut" mit einem inneren Widerspruch behaftet sei. Unter Lust versteht er auch hier nur den mit der Befriedigung von Begehrungen verbundenen Teil dieses Begriffes. Gar treffend ist nun der vorher blofs bildlich angedeutete, jetzt ausdrücklich erfolgende Hinweis auf die Thatsache, dafs

jede Befriedigung eines Verlangens oder Bedürfnisses eine vorangehende Entbehrung, also ein Unlustgefühl, voraussetzt. Allein völlig mifslungen scheint uns das daran geknüpfte, vermeintlich zwingende Argument: weil jede (derartige) Lust eine Unlust in sich enthält, darum kann sie nicht ein Gutes oder Gut sein; denn dieses kann nichts Schlechtes in sich enthalten. Da darf man doch fürwahr antworten: das eine ist geradeso möglich oder unmöglich wie das andere; der Satz des Widerspruchs ist hier entweder überhaupt nicht oder in beiden Fällen gleich sehr anwendbar. In Wahrheit ist er es allerdings in keinem von beiden. Denn der mit der Stillung eines Begehrens (z. B. mit dem Löschen des Durstes) verbundene psychische Procefs begreift nicht das Zusammenbestehen einander ausschliefsender Gegensätze, die Coëxistenz von Lust und Unlust in sich, sondern nur eine rasche Aufeinanderfolge beider Gemütsvorgänge.

9. Wichtiger als dieser Fehlschlufs scheint uns aber seine Wurzel in Platons Seele. Denn diesesmal ist es nicht lediglich die Unzulänglichkeit der logischen Schulung und die unzureichende Emancipation von den Banden der Sprache, die ihn irregeführt hat. Derselbe innere Widerspruch gilt ihm in einer, als niedriger erachteten, Region als zulässig, in einer anderen, der als höher angesehenen, als unzulässig. Damit haben wir einen Punkt berührt, der für das Verständnis des ganzen Gespräches von erheblichem Belang ist.

Sichere und deutliche Spuren der Ideenlehre wird man im „Gorgias“ vergebens suchen. Man darf jedoch getrost behaupten, dafs der Geist der neuen Lehre bereits über diesem Werke schwebt. Er verrät sich durch jene Unterscheidung zweier durch eine weite Kluft getrennter Sphären, denen wir bald als der Welt des wahren Seins und jener des blofsen Scheins begegnen werden. Er verrät sich vor allem durch einen diese Auslegung stützenden Ausspruch, durch das im Totengericht beiläufig hingeworfene Wort von der Leiblichkeit als dem Hindernis der reinen Erkenntnis. Desgleichen werden wir die in unserem Dialog auftauchenden orphisch-pythagoreïschen Elemente beim Aufbau und der Ausgestaltung der Ideenlehre verwendet finden.

Auch sonst trägt das Gespräch mehrfach die Merkzeichen einer Übergangsepoche und entbehrt auch nicht der für eine solche charakteristischen Widersprüche. Gegen Gorgias ward nahe am Eingang des Dialogs die sokratische Doctrin verwertet: „Wer das Gute weifs, der thut es auch.“ Hat also der Lehrer der Rhetorik seinem Schüler das richtige Wissen vom Recht und Unrecht mitgeteilt, so ist ein Mifsbrauch der Redekunst für ungerechte Zwecke nicht mehr mög-

lich. Gar wenig stimmt dazu, was wir an einer späteren Stelle lesen: „Unmöglich ist es, auf andere Weise“ (anders als durch Bestrafung) „von Ungerechtigkeit befreit zu werden.“ Wie nun — so fragt man sich — wenn jener Schüler bereits mit Ungerechtigkeit behaftet war? Wie kann da die blofse Belehrung seine Seele von Ungerechtigkeit befreien? Und die eben angeführte Äufserung steht nicht vereinzelt da. Auf Züchtigung und Strafe als die vornehmsten Läuterungs- und Erziehungsmittel wird fortwährend das gröfste Gewicht gelegt. Auch von tiefverderbten, ja selbst von unheilbar verderbten Seelen ist vielfach die Rede, während doch der Sokratismus als alleinigen Quell des Übelthuns den Irrtum und als alleinige Heilmittel die Zurechtweisung und Belehrung kennt — eine Theorie, mit der sich übrigens die Praxis der Kyniker und Kyrenaïker, soweit wir sie kennen, in Übereinstimmung befindet. Im „Gorgias“ hingegen und in späteren Werken erkennt es Platon mittelbar und ausdrücklich an, dafs der Wille auch durch solche Antriebe bestimmt wird, die nicht der (richtigen oder mangelhaften) Einsicht entstammen. Der böse Wille tritt ganz und gar wie ein selbständiger Factor auf, wie eine Krankheit, die der Heilung, oder ein Geschwür, das der Exstirpation bedarf. Der sokratische Intellectualismus beginnt einer volleren Ansicht von der Menschennatur zu weichen, die schliefslich in die Lehre von den drei Seelenteilen münden wird. Daneben werden freilich Sätze von der Art jenes: „Niemand fehlt freiwillig“ von Platon festgehalten; aber sie nehmen allmählich die Bedeutung dessen an, was unsere Culturhistoriker „Überlebsel“ nennen. Platon läfst sie unangefochten bestehen, aber er unterhöhlt mehr und mehr die Basis ihres Bestandes.

Dafs auch seine Ethik, und nicht nur deren psychologische Grundlage, eine bemerkenswerte Wandlung erfährt, das haben wir bereits angedeutet. Diese Wandlung tritt am unverkennbarsten an jener Stelle des Totengerichtes hervor, wo von den durch Verschuldung verursachten Mifsbildungen der Seele die Rede ist und wo deren „Ebenmafs und Schönheit“ als Merkmale der moralischen Güte gelten. Hier wird in das Gebäude der sokratischen Ethik ein ihm fremder und gefahrdrohender, fast hätten wir gesagt ein Spreng-Stoff eingeführt. Denn wer bürgt dafür, dafs der neue Schönheitsmafsstab stets dieselben Bewertungen ergeben wird wie der alte Mafsstab der Glückseligkeit? Platon fügt auch hier — das dürfen wir beiläufig bemerken — seinem Geistesbesitz ein wertvolles Element hinzu, das sicherlich nicht die ganze Ethik ist, wohl aber einen unverächtlichen Bestandteil derselben ausmacht. Reichtum und Consequenz eines Denk- oder Glaubenssystems gehen niemals von Beginn an, bisweilen überhaupt nicht, Hand in Hand. Der Zuwachs, den die Berücksichtigung anfänglich

vernachlässigter Elemente mit sich bringt, bewirkte stets zunächst eine Einbufse an Folgerichtigkeit, bis schliefslich der Versuch eines harmonischen Ausgleichs erfolgt und bisweilen geglückt ist.

An derartigen Versuchen hat es auch bei Platon nicht gefehlt. In seinem letzten Werke, man möchte sagen in seinem philosophischen Testament, hat er die verschiedentlichen ethischen Mafsstäbe, die im „Gorgias“ nur wie zufällig nebeneinander auftauchten, die „Schönheit und Richtigkeit“, die „Tugend und Ehrenhaftigkeit“, ausdrücklich nebeneinander gestellt und damit ihre volle Vereinbarkeit untereinander und mit der hart daneben als Lebensziel bezeichneten und jetzt wieder auf Lustempfindungen zurückgeführten Eudämonie behauptet. Allein die Stärke seines Glaubens ist nicht mehr dieselbe wie in unserem Dialog. Hier hat Platon das Zusammenfallen von Tugend und Glückseligkeit wie ein Axiom verkündet; er ruft es, tausendfältigen Widerspruchs gewärtig, laut und siegessicher in die Welt hinaus. Da überrascht es denn schon zu sehen, dafs der „Staat“ diese These von neuem aufnimmt und sie in einer weit ausgreifenden, vom Einzelmenschen zur Gesellschaft aufsteigenden Erörterung auf gewundenen Wegen zu erhärten sich abmüht. Und endlich in den „Gesetzen“, am Ziele seiner Bahn, hält der greise Denker an seinem Jugendglauben zwar ohne Wanken fest; aber doch mehr, weil er von der Heilsamkeit des Glaubens, als weil er von dessen erweisbarer Wahrheit im Innersten durchdrungen ist. Entschlüpft ihm doch die Äufserung, dafs, wenn dieses ganze Aufgebot von Gründen nicht als zulänglich befunden würde, der Gesetzgeber, sobald er nur irgend etwas taugt, dazu verpflichtet wäre, hier mit einer Zwecklüge, der nützlichsten von allen, einzugreifen und sie zur Erziehung der Menschen zu verwerten.

Doch davon sind wir im „Gorgias“ noch weit entfernt. Die alte sokratische Lehre: „moralische Güte und Glückseligkeit sind untrennbar verbunden“ beherrscht den Dialog. Sie hat neue kräftige Nahrung aus der orphischen Vorstellung gesogen, dafs jedes Unrecht die Seele befleckt und belastet. Verstärkend treten die aus dieser Glaubenslehre fliefsenden Jenseitshoffnungen und Unterweltsschrecknisse hinzu. Das ist der innerste Kern des Werkes, auf dessen Entstehung und Zusammenhang wir nun noch einen Scheideblick werfen wollen.

Der tiefe Unwille über das Los, das seinem geliebten Lehrer bereitet ward, neugeweckt und verstärkt durch die Lage des Staates, durch den Triumph der Partei, aus deren Mitte der Urheber jener Unglücksthat hervorgegangen war, durch das giftige, das Andenken des Meisters schmähende und seine Jünger verunglimpfende Pamphlet des Polykrates, hat einen Ausbruch des heftigsten Ingrimms hervorgerufen. Dieser kehrt sich in erster Linie gegen die athenischen Staatslenker,

dann gegen die Kunst, die zugleich ihr Bildungs- und ihr Herrschaftsmittel ist, die Rhetorik. Er spitzt sich schliefslich zu einem Zweikampf zu zwischen dem einen, durch den Mund des Sokrates sprechender Platon und der ganzen Gesellschaft mit allen Bildnern und Stimmführern der sie beherrschenden Gesinnung, — den Poeten, den Musikern, den Jugendlehrern. Auch die ehrenwertesten Elemente bleiben nicht verschont. Nicht ohne Absicht nennt Platon unter denjenigen, denen Sokrates sich gegenüberstellt, den persönlich untadeligsten aller zeitgenössischen Staatsmänner, Nikias, den Sohn des Nikeratos. Selbst den moralisch am höchsten stehenden Mitgliedern dieser Gesellschaft — das will er wohl sagen — fehlt Eines und das Entscheidende: der sokratische Glaube an die unlösbare Einheit von Gerechtigkeit und Glückseligkeit und damit die unbedingte, alle Lauheit und allen Wankelmuth ausschliefsende Sicherheit und Unanfechtbarkeit des guten Willens.

Darein vertieft sich nun Platon; und was ihm das Wichtigste ist, das gilt ihm bald als das Einzige, was der Beachtung und des Erstrebens wert ist. Nach Ablehnung aller gangbaren, teils offen bekannten, teils verstohlen gehegten Ideale: des Heroencults, der von Selbstsucht nicht völlig freien Herrschaft der Fähigsten, des ungezügelten Genufslebens, weist er mit steigendem Ernst auf das Eine hin, was not thut, und entwirft ein Musterbild, das zugleich die Züge des strengen Sokratismus und des orphisch-pythagoreïschen Glaubens trägt. Dem ersteren gehört die Gleichgültigkeit gegen alles Äufsere an, die sich diesesmal (um mit Kallikles zu sprechen) bis zur „Umstülpung des ganzen Lebens“ steigert. Nirgendwo steht Platon seinem Mitschüler Antisthenes so nahe wie im „Gorgias“. Nicht nur in der Verurteilung der Staatsmänner (vgl. S. 125 f.) stimmen sie aufs genaueste überein; nicht nur in der Verachtung aller der gewöhnlichen Ziele menschlichen Handelns, mit Einschlufs selbst jedes Bemühens um die Sicherung des Staates, begegnen sie sich. Sie treffen auch in der Geringschätzung der „Lust“ zusammen, die anderwärts bei Platon als das Element der Glückseligkeit erscheint und hier fast lediglich unter dem Gesichtspunkt der Stillung von Begierden betrachtet wird. Die Mächtigsten sind zumeist auch die Schlechtesten, so ungefähr lautet ein ganz und gar kynisch gefärbter Ausspruch, der im Totengericht auftaucht (vgl. S. 130). Die Weisen können am zuversichtlichsten auf jenseitige Seligkeit hoffen, so heifst es ebenfalls dort, im Einklang mit den uns durch Pindar und Empedokles überlieferten Satzungen der orphischen Lehre. So reichen sich inmitten jenes grandiosen Schlufsgemäldes die beiden Führer die Hand, die Platon durch das Leben geleiten werden, der Sokratismus und der orphische Pythagoreïsmus.

Aus der Verschmelzung dieser Elemente wird das Denksystem erwachsen, das die mittlere und Hauptphase in der Entwicklung unseres Philosophen einnimmt.

Diese seine Seelen- und Ideenlehre darzulegen, wird alsbald unsere Aufgabe sein. Doch ehe wir an sie herantreten, müssen wir längs des Weges, der dahin führt, noch eine kurze Frist verweilen.

Sechstes Capitel.

Platons „Euthyphron" und „Menon".

Ferne liegt uns die Vermessenheit, jedem platonischen Dialog seinen genauen Platz in der Reihenfolge der Werke anzuweisen. Doch giebt es Gespräche, die sich, abgesehen von ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, einigen Schriften mit Sicherheit voran- und anderen nachstellen lassen. Zu diesen gehört der „Euthyphron". Wir haben gute Gründe zu der Annahme, dass er dem „Protagoras" und dem „Gorgias" nachgefolgt und dem „Staat" vorangegangen ist. Diese Gründe werden sich aus der Analyse des kleinen Gesprächs ergeben, dessen Gang der folgende ist.

In der Nähe des Amtslocales der Magistratsperson, die „Archon König" heifst, begegnen sich Sokrates und Euthyphron. Sie befragen einander um den Anlafs, der sie hierhergeführt hat. Sokrates ist vor das Gericht geladen worden. Die Anklage rühre von einem jungen und wenig bekannten Manne her. „Meletos, glaube ich, ist sein Name. Kennst du ihn? Und erinnerst du dich vielleicht seines Schlichthaars, seines spärlichen Bartwuchses und seiner Habichtsnase?" Nicht einmal so viel weifs Euthyphron von dem Manne, der die todbringende Anklage gegen Sokrates zu erheben gewagt hat. Doch Meletos — so bemerkt Sokrates selbst mit sengendem Sarkasmus — fafst die Politik am rechten Ende an; er schützt die Jugend vor ihren Verderbern, gleichwie ein sorglicher Gärtner sich zumeist um das Gedeihen der noch zarten Pflanzen kümmert. Euthyphron hingegen ist nicht als Angeklagter, sondern als Ankläger erschienen, und zwar gilt seine Klage dem eigenen Vater. Damit hat es die folgende Bewandtnis. Der Vater besitzt ein Landgut auf der Insel Naxos. Ein von ihm beschäftigter Taglöhner hatte in einem Raufhandel einen seiner Sclaven erstochen. Darauf ward er, an Händen und Füfsen gefesselt, in eine Grube geworfen und ein Bote nach Athen gesandt, um einen Bescheid über das gegen den Totschläger zu beobachtende Ver-

fahren einzuholen. Doch ehe noch dieser zurückkam, hatten Hunger und Kälte seinem geringgeachteten Leben ein Ende gemacht. Da glaubt sich denn der Sohn verpflichtet, die Sache vor Gericht anhängig zu machen, damit die den Göttern mifsfällige Blutschuld des Vaters nicht ungesühnt bleibe. Sokrates mifsbilligt dieses die Pietät verletzende Vorgehen. Euthyphron aber, der den Wahrsagerberuf ausübt, pocht auf seine genaue Vertrautheit mit religiösen Satzungen. Da heifst Sokrates den Anlafs willkommen, seine eigene Kenntnis dieses Gebietes zu vertiefen; das werde ihm hoffentlich bei seinem bevorstehenden Processe Vorteil bringen. Damit ist einer grundsätzlichen Erörterung des Wesens der Frömmigkeit die Bahn geöffnet.

Auf die Frage, was fromm und was unfromm sei, antwortet Euthyphron zunächst nur mit einem Hinweis auf die Gattung von Instanzen, zu denen seine eigene Handlungsweise gehört. Fromm sei es, den Missethäter anzuklagen und dabei weder Vater noch Mutter noch sonst irgend jemand zu schonen. Eine „gewaltige Bekräftigung“ dieser Maxime erblickt er in dem vorbildlichen Thun der Götter. Auch Zeus habe den Kronos, weil er seine Kinder verschlang, entthront, und Kronos selbst seinen Erzeuger Uranos aus ähnlichem Anlasse verstümmelt. Sokrates äufsert seine Bedenken. Krieg, Streit und Hafs der Götter haben ihm niemals glaublich geschienen. Eben diese seine ablehnende Haltung gegenüber derartigen Erzählungen möge an der Anklage des Meletos einen Anteil haben. Doch jetzt werde er sich gern von einem so Sachverständigen eines Besseren belehren lassen. Zunächst wünsche er aber eine deutliche Antwort auf seine Frage zu empfangen. Denn nicht über das Wesen der Frömmigkeit, nur über einzelne Fälle derselben habe sich Euthyphron bisher geäufsert.

Nunmehr leistet dieser der an ihn ergehenden Aufforderung Folge und erklärt das Fromme für das den Göttern Wohlgefällige, das Unfromme für das ihnen Mifsfällige. Hocherfreut über die Art der Antwort, kann sich Sokrates doch bei ihrem Inhalt nicht beruhigen. Und zwar hat Euthyphron selbst mit dem, was er über Kampf und Zwiespalt der Götter vorgebracht hatte, dem Sokrates einen Einwurf gegen jene Begriffsbestimmung in die Hand gespielt. Denn was hindert, so meint dieser, dafs, was dem einen Gotte wohlgefällig ist, dem anderen mifsfalle, und dafs mithin dieselben Dinge von Kronos gehafst und von Zeus geliebt werden, dem Hephaistos genehm und der Hera unwillkommen seien? Und zwar würde sich dieser Widerspruch eben auf das Gute und Schlechte, auf das Schöne und Häfsliche, das Gerechte und Ungerechte und nicht auf Fragen beziehen, die eine exacte Beantwortung durch Mafs, Gewicht und Zahl gestatten. Es gelingt, diesen Einwand durch den einschränkenden Zusatz zu beseitigen:

fromm ist, was allen Göttern wohlgefällt. Doch alsbald erhebt sich eine neue Frage. Ist das Fromme fromm, weil es von den Göttern geliebt wird, oder wird es von den Göttern geliebt, weil es fromm ist?

Die zweite Antwort wird gutgeheifsen, und zwar auf Grund eines Beweises, auf den wir zurückkommen werden. Ist dem aber so, dann hat die bisherige Erörterung noch kein Licht geschafft; sie hat nicht das Wesen des Frommen, sondern nur eine ihm äufserlich anhaftende Eigenschaft, die Thatsache, dafs es den Göttern wohlgefällt, zu Tage gefördert. Damit schliefst der erste, rein negative Teil des Dialogs, über dessen Ergebnislosigkeit beide Gesprächspersonen scherzen. Sokrates erinnert selbst an seinen Bildhauerberuf und an den Urahn seiner Gilde, Dädalos, der die von ihm geschaffenen Standbilder in Bewegung versetzt habe; so wolle auch jetzt nichts von dem, was sie festgestellt haben, in Ruhe verharren. Allein dieser Spott, so wendet er selbst ein, treffe doch nicht zu, da ja jene Feststellungen durch Euthyphron erfolgt seien. Aber, so viel an mir liegt, würden sie — so meint wieder Euthyphron — sich nicht vom Flecke rühren; du bist, dabei bleibt es, der Dädalos, der ihnen die Unrast eingehaucht hat!

Der stockenden Untersuchung erteilt nunmehr Sokrates einen neuen kräftigen Anstofs. Aus seiner Initiative geht die Unterordnung des Begriffes der „Frömmigkeit“ unter den Begriff der „Gerechtigkeit“ hervor. Der letztere wird ausdrücklich für den „weiterreichenden“ erklärt; „denn ein Teil des Gerechten ist das Fromme“. Somit gilt es diesen auf die Götter und den „Götterdienst“ bezüglichen Teil der Gerechtigkeit von dem auf die Menschen sich erstreckenden zu sondern. Das von uns mit „Dienst“ übersetzte Wort läfst sich auch durch „Pflege“ wiedergeben; und demgemäss wird es ebensowohl von der Sorge gebraucht, die man Haustieren, wie von jener, die man Göttern widmet. Aus der ersteren dieser Verwendungsarten ergiebt sich alsdann die genauere Bestimmung, dafs solch eine „Pflege“ das Wohl oder den Nutzen des Gepflegten bezweckt. Was soll nun, so wird demnächst gefragt, diese Pflege den Göttern frommen? Dürfen wir etwa annehmen, dafs wir durch eine fromme Handlung einen der Götter besser machen, als er vorher war? So empfiehlt es sich denn, jene Pflege als einen Dienst im engeren Sinne zu betrachten von der Art, wie Knechte dergleichen ihren Herren leisten. Diese Art des Dienstes wird näher ins Auge gefafst.

Wer Ärzten, wer Schiffsbauern, wer Baumeistern dient, der fördert das Erzielen einer Leistung: die Herstellung der Gesundheit, die Erbauung von Schiffen, von Häusern u. s. w. Welche ist nun, so fragt Sokrates den „über die göttlichen Dinge so trefflich unterrichteten“ Euthyphron, jene „wunderherrliche Leistung, bei welcher die Götter

uns als Diener benützen"? Der Gefragte weiſs keinen rechten Bescheid zu geben. Sokrates hilft nach, indem er als den „Hauptpunkt" der Feldherrnleistung den „Sieg im Kriege", als den Hauptpunkt der Leistung des Landmanns die „Gewinnung von Nahrung aus der Erde" bezeichnet und nun den Hauptpunkt der Götterleistung mit gleicher Bestimmtheit genannt sehen möchte. Das will Euthyphron nicht gelingen. Da erklärt sich Sokrates unbefriedigt, und zwar in Worten, die einen für das Verständnis des Gespräches wegweisenden Wink enthalten: „Du hättest, wenn du es wolltest, jenen Hauptpunkt mit wenigen Worten anzugeben vermocht; allein du bist eben nicht willens, mich zu belehren; sonst wärst du nicht, als du schon hart daran warst, wieder abgebogen." Man hat schon lange erkannt, daſs Platon an dieser Stelle auf die Lösung des Rätsels hindeuten will, und daſs diese, wie man insbesondere aus dem „Staat" entnimmt, ungefähr also zu lauten hat: „Was die Götter leisten, ist das Gute, und fromm sein heiſst: das Organ dieses auf das Gute gerichteten Willens bilden." Der der landläufigen Orthodoxie und damit der Werkheiligkeit zugethane Euthyphron hingegen hatte kurz vorher im Opfern und Beten das Wesen der Frömmigkeit erblickt. Da fällt es Sokrates nicht schwer, diese zwei Verrichtungen vorerst auf den allgemeineren Ausdruck des Gebens und Verlangens zurückzuführen Dann erreicht er auf diesem Wege das Zugeständnis, daſs die Menschen den Göttern nichts für diese Nützliches zu geben vermögen und daſs somit die Frömmigkeit, wenn sie wirklich darin bestünde, nichts Anderes bedeuten würde als einen „Handelsbetrieb", bei welchem die Götter, die uns alle Güter verleihen und keinerlei reale Gegenleistung empfangen, die Übervorteilten wären. Da zieht sich Euthyphron, der dieser Erörterung mit wachsendem Unbehagen gefolgt war, auf ein vor Anfechtungen gesichertes Gebiet zurück, indem er die den Göttern dargebrachten Gaben nur als Ehrengeschenke oder Ehrfurchtsbezeigungen angesehen wissen will, die das Wohlgefallen der Götter erregen. Sokrates lenkt seine Aufmerksamkeit darauf, daſs damit das Fromme wieder auf das Gottgefällige zurückgeführt ist. So stehe denn die Untersuchung an ihrem Schlusse wieder eben dort, wo sie an ihrem Beginne gestanden war. Meine Kunst, so scherzt Sokrates, ist der meines Vorfahren Daedalos noch bei weitem überlegen, da ich meine Geschöpfe, die Reden, nicht nur, wie du behauptest, in Bewegung setze, sondern ihnen sogar eine Kreisbewegung verleihe, die sie zu ihrem Ausgangspunkt zurückführt. Dann erklärt er sich schwer enttäuscht und beklagt es bitter, daſs Euthyphron sein Wissen beharrlich für sich behalte, dessen Besitz ihm doch in seiner Verteidigung gegen Meletos vom höchsten Nutzen sein könnte. Denn daran sei wohl

nicht zu denken, dafs der Sohn sich zu jenem Vorgehen gegen den greisen Vater entschlossen hätte, wenn er nicht genau wüfste, was das Fromme und was das Unfromme ist!

2. In die Abzweckung des Gespräches spielt ohne Zweifel ein apologetisches Moment hinein. Hinter Euthyphron ist gewifs nicht umsonst die Gestalt des Meletos aufgetaucht. Der eine ist das Gegenbild des andern. Beide fufsen auf den herkömmlichen Meinungen über die göttlichen Dinge, welche das sokratische Kreuzverhör als unklar und in sich widerspruchsvoll erweist. Es wird der frevelhafte Leichtsinn gegeifselt, der nicht davor zurückschreckt, auf Grund so verworrener Ansichten das Leben hier des eigenen Vaters, dort des Wohlthäters seines Volkes zu gefährden. Allein das Absehen des Dialoges reicht erheblich weiter. Nicht nur besitzt die Kritik der herrschenden Religionslehren eine selbständige Bedeutung; man geht auch fehl, wenn man, wie dies vormals üblich war, dem Gespräch eine blofs skeptische oder negative Tendenz beimifst. Dagegen spricht die Art, wie an dem entscheidenden Wendepunkt Sokrates selbst, das heifst Platon, mit einem neuen und eigenartigen Versuch, mit der Unterordnung des Begriffs der Frömmigkeit unter jenen der Gerechtigkeit, in die Untersuchung eingreift und sie damit über das Niveau einer blofsen Kritik der gangbaren Doctrinen erhebt. Und dazu stimmt aufs beste die durch jenen deutlichen Wink („jetzt warst du eben hart daran“ usw.) ersichtlich gemachte Annäherung an ein positives Ergebnis. Dieses Resultat zu erkennen, hat die Parallele des „Staates“ ermöglicht. Dieselbe Parallele eröffnet uns einen tieferen Einblick in die Beweggründe, welche Platon bei der Abfassung des „Euthyphron“ geleitet haben, und hilft uns zugleich, die zeitliche Stellung des Schriftchens zu bestimmen.

Im „Gorgias“ ward, nicht anders als im „Protagoras“, die Frömmigkeit unter die Haupttugenden gerechnet und der Gerechtigkeit derart an die Seite gestellt, dafs diese die Beziehungen der Menschen untereinander, jene das Verhältnis des Menschen zu den Göttern regelt. Von dieser Auffassung ist Platon später abgewichen, indem er statt der fünf Tugenden deren (im „Staat“) nur mehr vier genannt und eben die Frömmigkeit ausgeschieden hat. Nicht als ob er den göttlichen Dingen jemals gleichgültig gegenübergestanden wäre. Der Unterschied liegt blofs darin, dafs er einen besonderen, den Göttern, der Gottheit oder dem Göttlichen gegenüber geltenden Pflichtenkreis anzuerkennen aufgehört hat. Diese Wandlung schliefst nicht eine Minderung, sondern eine Steigerung der Ehrfurcht vor der mehr und mehr mit dem Princip des Guten selbst identificierten Gottheit in sich, eine immer

vollständigere Abkehr von den anthropomorphischen Vorstellungen der Volksreligion. Die Frömmigkeit wird, in diesem Lichte betrachtet, zu einer das Thun des Guten, und zwar im Hinblick auf den Urquell alles Guten, begleitenden Gesinnung. Opfern und Beten, so dürfen wir die im „Euthyphron" angedeuteten Gedanken weiter ausführen, sind als Äufserungen jener Gesinnung, insofern diese echt und tief ist, wertvoll, andernfalls wertlos.

Mit dieser veränderten Auffassung der Frömmigkeit kann man nicht umhin, die an den Mythen geübte Kritik, die Verwerfung jener Sagen, welche Krieg, Hafs, Zwiespalt und damit das Gegenteil des Guten und Gerechten unter den Göttern voraussetzen, in Verbindung zu bringen. Hier ist es das zweite Buch des „Staates", das einen reichhaltigen Commentar zu dem knappen Text des „Euthyphron" liefert. Die Mythenkritik und die ihr zu Grunde liegende Verwerfung der menschenartigen Auffassung der Götter war in den Philosophenschulen seit lange heimisch. Xenophanes hatte ihr, wie unsere Leser sich erinnern, die Bahn gebrochen. Seither war die Versittlichung der Religion, wie wir an dem Beispiel der Tragiker gezeigt haben, stetig fortgeschritten. Doch darf man vermuten, dafs Platon hier nicht nur der Strömung seines Zeitalters gefolgt ist, sondern insbesondere von den orphischen Lehren beeinflufst war. Der „Sündenfall der Seele" (vgl. I, 104 ff.) sollte ja das Entstehen des Übels innerhalb des Menschendaseins auf freie Wahl, auf die individuelle Inititative zurückzuführen und insoweit zum mindesten die Gottheit von der Schuld am Übel entlasten, womit freilich auch eine Einschränkung göttlicher Macht gegeben ward. In eben diesen Spuren werden wir Platon wandeln sehen.

Doch wie konnte es — so mag wohl ein aufmerksamer Leser fragen — diesem gelingen, aus den herrschenden Religionsvorstellungen durch blofse begriffliche Erörterung eine neue, dem Volksbewufstsein fremde Auffasssung der „Frömmigkeit" herauszudestillieren? Geht es in dieser Discussion allerwärts mit rechten Dingen zu? Sicherlich nicht, so antworten wir, ohne Platons guten Glauben auch nur mit einem Hauch antasten zu wollen. Er steht eben im Banne dessen, was wir Begriffsaberglauben zu nennen uns gestattet haben. Er glaubt, aus herkömmlichen Werturteilen nur ihren echten, von Widersprüchen und Unklarheiten umhüllten Kern herauszuschälen, während er in Wahrheit an die Stelle des Überlieferten ein davon gar Verschiedenes setzt. An zwei Punkten ist dieser unbewufste Procefs der Umdeutung klar zu erkennen.

Wenn Sokrates für die von ihm vorgeschlagene Unterordnung des Frömmigkeitsbegriffes unter den Begriff der Gerechtigkeit die Zu-

stimmung Euthyphrons einholt und erhält, so ist dies, bei Lichte besehen, ein logischer Gewaltact. Denn diese Unterordnung läfst sich aus den Prämissen, die der von Euthyphron vertretene Volksglaube liefert, ganz und gar nicht folgern. Einer der scharfsichtigsten Platon-Ausleger, der auch um das Verständnis dieses Dialogs hochverdiente Hermann Bonitz, hat das Gewaltthätige dieser Procedur dadurch zu bemänteln versucht, dafs er in dem griechischen Wort, das unserem „Gerechtigkeit“ entspricht, mehr als diese, nämlich die „Sittlichkeit“ überhaupt vorzufinden erklärte. Ferner hat er auf geläufige Wortverbindungen wie: „fromm und gerecht“, „fromm und gesetzlich“ hingewiesen, um zu zeigen, wie nahe sich die fraglichen Begriffe im Bewufstsein der Griechen standen. Weder die eine noch die andere Auskunft erscheint uns als eine zulängliche. Die Wortsippe, zu der „gerecht“ und „Gerechtigkeit“ gehören, offenbart allerdings eine Tendenz, das „Rechtthun“ überhaupt, aber doch nur im Sinne der menschliche Beziehungen ordnenden Socialmoral, zu bezeichnen. Und was jene Formeln betrifft, so beweist ihr häufiges Vorkommen zwar die enge Verwandtschaft, aber keineswegs das hier erforderte Verhältnis der in Rede stehenden Begriffe, da man ja eine Gattung und ihre Unterart niemals durch ein „und“ zu verbinden pflegte. Es bleibt dabei, dafs die Unterordnung eines Begriffes unter einen andern und ihre Nebenordnung verschiedene Dinge sind, und dafs das Volksbewusstsein entweder die im „Gorgias“ vorausgesetzte Coordination oder die im „Euthyphron“ geheischte Subordination, nicht aber die eine sowohl wie die andere als annehmbar erachten konnte.

Ferner ist die Entscheidung der Frage: „ist das Fromme fromm, weil es gottgefällig, oder gottgefällig, weil es fromm ist?“ zu Gunsten der letzteren Alternative ohne Zweifel eine der Würde der dadurch als autonom erklärten menschlichen Vernunft dargebrachte Huldigung. Allein die Art, wie dieser Entscheid herbeigeführt wird, unterliegt so meinen wir, ernsten logischen Bedenken. Platon sucht darzuthun, dass das Gottgefällige oder Gottgeliebte nicht den Inhalt des in Frage kommenden Begriffes bilden könne. Das „Geliebte“ setze vielmehr ein Geliebtwerden und damit wie ein Liebendes so auch ein Etwas voraus, das den Gegenstand der Liebe bildet, geradeso wie dies vom Geführten oder Getragenen gelte; daneben wird die Causalität betont, mit der Bemerkung, dass es für dieses Lieben wie für jenes Tragen oder Führen einen Grund geben müsse. Diese Argumentation kann aufrecht bleiben, ohne dafs doch damit ihr unausgesprochenes, aber unverkennbares Ziel erreicht und der Frömmigkeit ein von blofsen Machtsprüchen und vom blofsen Belieben göttlicher Wesen unabhängiger Inhalt zuerkannt würde. Als dasjenige, was von den Göttern geliebt

wird, kann an sich sehr wohl die gewissen Handlungen und Gesinnungen gemeinsame Eigenschaft der Unterwerfung unter göttliche Gebote gelten. Das ist der — nicht logisch anfechtbare — Standpunkt manch eines Offenbarungsgläubigen gewesen. Wer ausreichende Bürgschaften zu besitzen glaubt für die Thatsächlichkeit bestimmter göttlicher Willenskundgebungen und wer sich, sei es durch Furcht und Hoffnung, sei es durch Liebe, oder durch einen Verein dieser Affecte, gedrängt fühlt, jenem Willen zu gehorchen, für den ist die Frage in dem von Platon abgelehnten Sinn entschieden. Er mag gleich einigen Nominalisten des Mittelalters auf jeden Versuch einer rationellen Begründung verzichten, er mag die „Allgewalt göttlicher Willkür“ unumwunden einräumen und dennoch erklären, dafs, gleichviel welcher der Ausflufs des göttlichen Willens sei, der Gehorsam gegen diesen und somit eben das Gottgefällige für ihn den ganzen Inhalt der Frömmigkeit ausmacht.

Das Voranstehende war schon niedergeschrieben, als ich auf die überraschende Parallele aufmerksam gemacht wurde, welche Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft“ zu dem Grundgedanken des „Euthyphron“ darbietet. Hätte der Königsberger Denker Platons Gespräch beleuchten wollen, er konnte sich kaum anders ausdrücken, als er es ohne jeden Hinblick darauf in den nachfolgenden Sätzen gethan hat: „Religion ist .... das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote .... [Es] wird durch diese Definition einer Religion überhaupt der irrigen Vorstellung vorgebeugt, als sey sie ein Inbegriff besonderer, auf Gott unmittelbar bezogener Pflichten, und dadurch verhütet, dafs wir .... aufser den ethisch bürgerlichen Menschenpflichten (von Menschen gegen Menschen) auch Hofdienste annehmen, und hernach wohl gar die Ermangelung in Ansehung der ersteren durch die letzteren gutzumachen suchen. Es gibt keine besonderen Pflichten gegen Gott in einer allgemeinen Religion; denn Gott kann von uns nichts empfangen; wir können auf und für ihn nicht wirken. Wollte man die schuldige Ehrfurcht gegen ihn zu einer solchen Pflicht machen, so bedenkt man nicht, dass diese nicht eine besondere Handlung der Religion, sondern die religiöse Gesinnung bei allen unseren pflichtmäfsigen Handlungen überhaupt sey.“

3. Nicht ebenso gerundet, aber nicht minder gehaltreich ist das zweite jener Gespräche, die wir dem „Gorgias“ nachzustellen uns bemüfsigt sehen. Ja, der „Menon“ leidet vielleicht an einer Überfülle von Gehalt; denn es ist wohl der Stoffreichtum, der seine Kunstform geschädigt hat. Ohne jedes einleitende Wort, ganz unvermittelt richtet der junge Thessaler Menon an Sokrates die Frage: „Weifst du mir zu sagen, ob

die Tugend lehrbar ist oder ob sie durch Übung gewonnen wird, oder ob keines von beiden der Fall ist, und sie durch Naturanlage oder auf irgend eine andere Weise den Menschen zuteil wird?“ Sokrates erklärt sein Unvermögen, die Frage zu beantworten. Wie sollte er die Erwerbungsart der Tugend kennen, da er über ihr Wesen noch im Unklaren sei? Aber Menon, der in seiner Heimat den Unterricht des Gorgias genossen habe, werde ohne Zweifel hierüber genaueren Bescheid wissen. Der Jüngling entspricht dieser Aufforderung, indem er die Tugend des Mannes als bürgerliche Tüchtigkeit, jene der Frau als Gehorsam gegen den Eheherrn und Meisterschaft in der Haushaltung bestimmt und sich ebenso bereit erklärt, die Tugend des Freien und des Sclaven, des Knaben, des Mädchens und des Greises in ähnlicher Weise zu umschreiben. Allein Sokrates will nicht einen „Schwarm von Tugenden“, sondern ihr einheitliches Wesen kennen lernen. Dieses erblickt Menon in der Fähigkeit, über Menschen zu herrschen. Gegen diese Begriffsbestimmung werden zwei Einwände erhoben. Sie läfst sich auf die Tugend des Knaben und des Sclaven nicht anwenden, und sie bedarf auch dort, wo sie anwendbar ist, einer Einschränkung: die Herrschaft soll doch immer in gerechter Weise geübt werden. Die Gerechtigkeit aber ist selbst eine Tugend und kann daher nicht zur Begriffsbestimmung der Tugend dienlich sein. Da derartige logische Feinheiten dem Menon fremd sind, so wird der Fortsetzung der ethischen Untersuchung eine andere gleichsam als Vorübung vorangeschickt. Es sind die Begriffe der Gestalt und Farbe, die zur Erörterung gelangen, und zwar wird die Gestalt für dasjenige erklärt, was immer mit Farbe bekleidet ist. Die Definition wird darum verworfen, weil sie auf etwas Bezug nimmt, dessen Erkenntnis noch gesucht wird. Als das Muster einer richtigen Definition gilt hingegen die folgende: „Gestalt ist die Begrenzung des Körperlichen“. Dann kommt die Farbe an die Reihe, von der die gorgianische, auf empedokleïscher Physik beruhende Begriffsbestimmung dargeboten wird: „Farbe ist ein Ausflufs von Körperlichem, der dem Gesicht (d. h. den im Gesichtsorgan vorhandenen Poren) entspricht und zur Wahrnehmung gelangt.“ Die Definition wird kritisiert: sie sei volltönender, aber in Wahrheit schlechter als die zuletzt gewonnene Definition der Gestalt — doch wohl darum, weil sie den vermeintlichen physiologischen Bedingungen der Farbenempfindung, nicht aber dieser selbst gilt.

Man kehrt zum ethischen Thema zurück, und Menon knüpft nunmehr an Worte eines lyrischen Dichters an, die da lauten: „Sich des Schönen freuen und vermögen.“ Obgleich uns der Zusammenhang, dem dieser Satzteil angehört, nicht bekannt ist, so kann er doch kaum etwas anderes bedeutet haben, als: „Empfänglichkeit für alles Schöne

(Edle, Gute), gepaart mit der entsprechenden Leistungsfähigkeit". In recht gewaltsamer Weise läfst Platon den jungen Thessaler in dem vielsagenden Dichterwort die Definition des Tugendhaften finden: es sei derjenige, der nach dem Schönen verlange und es zu erwerben vermöge. Dieser Versuch wird eingehend zergliedert. Zunächst wird das Schöne mit dem Guten identificiert. Daran wird, sokratischer Lehre gemäfs, die Behauptung gereiht, dafs niemand etwas Übles, wenn er es als Übles kenne, begehre. Nicht in dem allen gemeinsamen Verlangen des Guten könne daher der Vorzug des Tugendhaften liegen. Das Schwergewicht der Definition müsse somit auf dem zweiten Teil des Satzes, auf dem Erwerben des Guten ruhen. Dieser Erwerb aber müsse doch sicherlich ein frommer und gerechter sein; und so gelange man, da die Gerechtigkeit selbst ein Teil der Tugend ist, auch auf diesem Wege wieder zu einem fehlerhaften Cirkel. Die Definition schliefse bereits den Hinblick auf einen Teil des zu Definierenden in sich. Hier bricht Menon in Klagen über die sokratische Manier aus. Er habe jetzt selbst erfahren, was er schon oft von anderen vernommen hat, dafs Sokrates nur zu verwirren und zu verblüffen verstehe. Er vergleicht dessen Kreuzverhör den elektrischen Schlägen eines Zitterrochens. Wie man, von diesen getroffen, in Starrheit verfällt, so sei auch er, Menon, in Wahrheit „an Mund und Seele starr" und wisse nicht, was er antworten solle. Er begreife nun, warum Sokrates seine Heimat nie verlasse. Er würde wohl in der Fremde gar leicht der Hexerei bezichtigt werden. Sokrates erklärt, er würde den Vergleich nur dann als zutreffend erkennen, wenn der Zitterrochen selbst an Starrheit litte und diese seine Beschaffenheit den anderen mitteilte. Denn er sei ein Suchender und teile nur seine eigene Verlegenheit den anderen mit. Da er sich bereit erklärt, die Suche und Forschung fortzusetzen, tritt ihm Menon mit dem Satze entgegen, Suchen und Forschen sei überhaupt nicht möglich. Denn entweder kenne man schon dasjenige, wonach die Suche geht, und dann bedürfe es ihrer nicht; oder man kenne es nicht, und dann werde man es, auch wenn man es gefunden hat, nicht als das Gesuchte erkennen.

Unsere Leser erinnern sich jener skeptischen Äufserung des Xenophanes, an welche der zweite Teil des Satzes im griechischen Original aufs deutlichste anklingt. Sie haben aber auch nicht vergessen, dafs diese Skepsis des Xenophanes sich auf das Gebiet des Übersinnlichen beschränkte, in Betreff dessen eine Bewahrheitung nicht zu erzielen sei. Obgleich nun Sokrates den in solcher Allgemeinheit ausgesprochenen Satz mit Recht einen „eristischen" nennt, so nimmt er ihn doch gleichzeitig gar ernsthaft und begegnet ihm mit der Lehre von der Wieder-Erinnerung, die er ihrerseits wieder auf

das Dogma der Unsterblichkeit und Seelenwanderung begründet. Er führt Verse des Dichters Pindar an, an deren orphisch-pythagoreïschen Inhalt er die Folgerung knüpft, die Seele habe auf ihrem Wandergang alles gesehen und erfahren, so dafs alles Suchen und Lernen auf Erden nichts anderes sei als Wieder-Erinnerung. Nichts hindert, „da die ganze Natur innerlich verwandt ist und die Seele alles gelernt hat", dafs eine Erinnerung genüge, um von da aus durch tapferes, nie ermattendes Suchen zu allem anderen Vergessenen vorzudringen. Dem ungläubigen Menon wird die Wahrheit dieser Theorie durch ein Beispiel einleuchtend gemacht. Sein junger Sclave wird herbeigerufen, geometrische Figuren werden in den Sand gezeichnet und der Bursche wird blofs durch Fragen und Antworten dazu gebracht, einige Elementarsätze der Geometrie anzuerkennen oder vielmehr selbst auszusprechen. Daraus wird gefolgert, dafs er auf diesem Wege zum Verständnis des geometrischen sowohl als anderer Wissensgebiete gelangen kann; und da all das ohne positive Belehrung sich vollzieht, vielmehr eine Kenntnis, deren er sich vordem nicht bewufst war, gleichsam aus ihm hervorgelockt wird, so mufs diese in ihm geschlummert und er mufs sie in einem früheren Dasein erworben haben.

Der Geometer leistet der Untersuchung noch einen weiteren Dienst. Er pflegt eine gestellte Frage nicht immer direct, sondern auch mittelbar zu beantworten, indem er sie unter einer gewissen Voraussetzung für lösbar erklärt. Dieselbe Methode wird nunmehr auf das Grundproblem des Gespräches, auf die Lehrbarkeit der Tugend angewendet. Diese wird für lehrbar erklärt unter der Voraussetzung, dafs sie eine Einsicht oder Erkenntnis sei. Die Richtigkeit dieser Voraussetzung aber wird wie folgt erwiesen: Tugend ist unter allen Umständen ein Gut. Alle Güter sind nützlich. Aber sie können nur nützlich sein durch richtigen Gebrauch. Das gilt nicht nur von allen anderen Gütern, wie Gesundheit, Körperkraft, Schönheit, Reichtum; auch Seeleneigenschaften, wie der Mut eine ist, können ebensowohl schaden als nützen, je nachdem sie richtig oder unrichtig gebraucht werden. Der richtige Gebrauch ist aber von Erkenntnis bedingt. „Alle Bethätigungen und Leistungen der Seele führen, wenn Einsicht sie leitet, zur Glückseligkeit, im umgekehrten Falle zu deren Gegenteil." Wenn also Tugend irgend etwas Seelisches und zugleich notwendigerweise nützlich ist, so mufs sie Einsicht sein.

So scheint auf diesem mittelbaren Wege das Ziel der Untersuchung erreicht und nicht nur die Lehrbarkeit der Tugend, sondern zugleich ihr Wesen festgestellt zu sein. Doch alsbald regt sich wieder der Zweifel. Er nimmt die Gestalt an, die uns schon vom „Protagoras" her vertraut ist. Falls ein Gegenstand lehrbar ist, wie sollte es da nicht

auch Lehrer und Schüler geben? Zur rechten Zeit, so sagt Sokrates, setzt sich Anytos neben uns (hier schimmert wieder die schon so oft verwendete Scenerie hindurch: ein Halbrund oder sonst ein Ruheplatz an einer allgemein zugänglichen Örtlichkeit, wahrscheinlich in der Vorhalle oder in der Umgebung einer Turnschule). Ist er doch der Sohn des reichen und verständigen Anthemion, der nicht durch Geschenke gleich dem kürzlich von den Persern bestochenen Thebaner Ismenias, sondern durch eigene Tüchtigkeit reich geworden ist, und der auch diesen hier gut erzogen und gebildet hat. Oder warum sonst würden ihn die Athener an die wichtigsten Posten stellen? Das ist der Mann, den wir über die Tugendlehrer befragen können, ob es deren gibt oder nicht. So wird Anytos, der auch ein Gastfreund Menons heifst, zur Untersuchung mit herangezogen.

Jetzt steigt das Gespräch aus den Höhen abstracter Allgemeinheit in die Niederungen der thatsächlichen Wirklichkeit herab. Die Frage, ob denn nicht die Sophisten jene gesuchten Lehrer seien, wird von Anytos mit einem Ausbruch der heftigsten Schmähungen gegen diese von ihm verabscheute Menschenclasse beantwortet — ein Ausbruch, der kaum einen anderen Zweck haben kann, als die reizbare Gemütsart des Anytos und seine Bildungsfeindlichkeit zu bekunden, die ihn dereinst zum Ankläger des Sokrates machen wird. Aber freilich, die Sophisten, die keine Sokratiker und in Betreff der ethischen Grundfragen nicht klüger als ihr Publicum sind, gelten auch Platon nicht als die wahren und rechten Tugendlehrer. Nunmehr werden diese anderswo gesucht, im Kreise der grofsen Staatsmänner. Und somit stehen wir wieder vor der zweiten jener Aporien, die im „Protagoras“ vorgebracht wurden, vor der Frage: wie kommt es, dafs die Staatsmänner ihre eigene Tugend und Trefflichkeit nicht auch ihren Söhnen mitteilen? Denn auch diesmal wird auf Mifserfolge der väterlichen Erziehung hingewiesen, und zwar werden vier Staatsmänner genannt — zum Teil in merkwürdiger Übereinstimmung mit dem Gorgias, zum Teil in nicht minder merkwürdiger Abweichung von demselben — deren Söhne hinter der Gröfse ihrer Väter gar weit zurückgeblieben sind. Mit steigendem Unmut folgt Anytos dieser Erörterung, ohne Zweifel darum, weil auch sein eigener Sohn keineswegs ein wohlgelungenes Erziehungsproduct gewesen ist. Seine Gereiztheit gibt sich schliefslich in einer an Sokrates gerichteten Ermahnung zur Vorsicht, ja in einer nicht mifszuverstehenden Drohung kund. Wieder bleiben die beiden allein, und das Ergebnis der bisherigen Erörterung wird gar bald als ein in sich widerspruchsvolles gekennzeichnet. Zwei gleich wohlbegründete Schlufsreihen stehen einander unversöhnt gegenüber:

1. Die Tugend ist Erkenntnis, Erkenntnis ist lehrbar; die Tugend ist somit lehrbar.

2. Erkenntnis ist lehrbar, die Tugend ist nicht lehrbar; die Tugend ist somit nicht Erkenntnis.

Allein diesmal sind die Aporien nicht das letzte Wort der Untersuchung. Nicht umsonst war die Klage über die Ergebnislosigkeit und über die blofs negative Natur der sokratischen Erörterungen laut geworden. Den Ausweg aus den unvereinbaren Antinomien eröffnet die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Einsicht und richtiger Meinung. Jene ist und bleibt die „ungleich wertvollere“. Ihr höherer Wert beruht auf ihrer Dauerbarkeit. Die richtige Meinung bietet aber, solange sie im Geist vorhanden ist, einen Ersatz für jenes seltenere und schwerer zu erwerbende Besitztum. Wenn wir den Weg nach Larissa, der Heimat Menons, suchen und niemand vorhanden ist, der den Weg bereits gewandelt ist und genau kennt, so thut auch jener Führer gute Dienste, der statt der Kenntnis die richtige Meinung besitzt. Der Unterschied ist nur dieser. Die Meinungen sind unbeständig, sie entfliehen der Seele wie der Sclave seinem Herrn und erlangen erst dadurch vollen Wert, dafs man sie festbindet. Das leistet die Einsicht in die Gründe oder Ursachen. Ihr dient die vorhin besprochene Wieder-Erinnerung. Sie verwandelt die flüchtigen Meinungen in dauernde Erkenntnisse. Den erfolgreichen Staatsmännern, die, wie man gesehen hat, ihre Tüchtigkeit nicht mitzuteilen imstande sind, eigne eben statt der wissenschaftlichen Erkenntnis die richtige Meinung, nicht anders als den Wahrsagern und Dichtern, denen sie durch göttliche Eingebung verliehen wird.

So hat mindestens ein Teil der Aporien, wenn auch nicht ihre Gesamtheit, eine Lösung gefunden. Mit dem Eingeständnis, dafs der Rest der Aporien noch seiner Lösung harre, und dafs die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend nicht füglich endgültig beantwortet werden könne, ehe ihr Wesen selbst ergründet sei, zugleich mit der bedeutsamen, an Menon gerichteten Aufforderung, seinen Gastfreund Anytos milder zu stimmen, „was den Athenern zugute kommen wird“, schliefst das Gespräch, über das uns nicht wenig zu sagen übrig bleibt.

4. Der „Menon“ gilt uns als ein biographisches Denkmal von hohem Range. Wir sitzen hier zum erstenmale gleichsam zu Platons Füfsen. Denn der Lehrberuf hat dem Dialog seinen unverkennbaren Stempel aufgedrückt. Fragen der Methode beschäftigen den Verfasser und knüpfen ein Band zwischen weit von einander entlegenen Wissensgebieten (Folgerung aus Voraussetzungen). Er veranstaltet eine Vorübung, um die Kraft des Schülers für die Behandlung eines schwierigeren

Problems zu stählen (Definition der Gestalt). Die Lehrthätigkeit hat seinen Blick erweitert, so dafs aus dem dialektischen Ethiker ein viele Teilgebiete der Wissenschaft umfassender Denker geworden ist. Er hat bereits den propädeutischen Wert des mathematischen Unterrichts erprobt. Er hat mit Staunen wahrgenommen, wie das deductive Verfahren den Jünger zu Ergebnissen führt, die er anscheinend aus sich selbst herausspinnt, so dafs dieser ein Wissen an den Tag legt, das ihm niemals mitgeteilt worden ist. Auch sonst hat ihn die didaktische Praxis vor neue Probleme gestellt. Sie hat ihn nach der Möglichkeit des Lernens und Lehrens überhaupt fragen lassen. So ward er zur Erkenntnistheorie geführt, von der die früheren Schriften, wenn wir von jener vereinzelten Andeutung des „Gorgias“ absehen (die Leiblichkeit ein Hindernis der Erkenntnis) keine Spur aufweisen. Wir sagen: die früheren Schriften, und glauben den Beweis liefern zu können, dafs dies keine leere Behauptung ist. Eben dieser Erweis aber hängt mit der Frage nach der eigentlichen Absicht des Dialogs aufs engste zusammen.

Unser Gespräch bildet einen Knotenpunkt platonischer Schriftstellerei. In ihm verschlingen sich Fäden, die aus zwei verschiedenen Gesprächen stammen. Zwei dieser Fäden reichen aus dem „Protagoras“ herüber. Es sind die hier und dort verhandelten Fragen: 1. Wie kann Tugend Erkenntnis und somit lehrbar sein, da wir doch keine Lehrer derselben aufzuweisen vermögen? 2. Wie läfst es sich unter derselben Voraussetzung erklären, dafs treffliche Staatsmänner ihre Söhne nicht zu gleicher Trefflichkeit heranbilden? Die zweite dieser Aporien hat, wie wir soeben sehen, ihre Lösung erfahren. Und eben hierdurch wird, da es ja bare Thorheit wäre, ein schon gelöstes Rätsel den Lesern von neuem vorzulegen, das Zeitverhältnis der zwei Gespräche (wie schon Schleiermacher erkannt hat) unwidersprechlich festgestellt. Im engsten Anschlufs an die fundamentale Unterscheidung der „wissenschaftlichen Erkenntnifs“ und der „richtigen Meinung“ tritt jene glimpflichere Beurteilung athenischer Staatslenker auf, die zu dem giftigen Hohn, mit welchem der „Gorgias“ sie überschüttet, einen so denkwürdigen Gegensatz bildet. Einen Gegensatz überdies, der allezeit bemerkt werden mufste und mithin, da nicht die Werke eines Stümpers vor uns liegen, gewifs auch bemerkt werden sollte. Hier wie dort werden vier Staatsmänner ersten Ranges genannt; zwei von ihnen sind an beiden Orten identisch, zwei andere wechseln nach dem Bedarf des jeweiligen Zusammenhanges. Dort wird ihnen jede heilsame Wirksamkeit abgesprochen; hier müssen sie sich zwar immer noch mit dem zweiten Platz hinter den Philosophen begnügen, allein den Gegenständen allgemeinster Verehrung wird doch nicht mehr mit

wegwerfender Verachtung begegnet. Was darf uns das Wahrscheinlichere dünken? Dafs Platon sein etwaiges Emporsteigen von einer mäfsigen Paradoxie zu einer mafslosen und das Fallenlassen der wohlerwogenen, sorgsam begründeten Theorie, auf der jene beruhte, so geflissentlich hervorzuheben bemüht war? Oder dafs er dem Leser vernehmlich genug andeuten wollte, er habe eine ausschweifende, die stärksten Gefühle seiner Landsleute schwer verletzende Ansicht endlich zu mäfsigen und einzuschränken gelernt? Sicherlich das letztere, und darum ist der „Menon" jünger nicht nur als der „Protagoras", sondern auch als der „Gorgias".

Und hier darf die Vermutung laut werden, dafs diese „Ehrenrettung" athenischer Staatsmänner geradezu den Kern- und Quellpunkt des „Menon" ausmacht. Sie bildet das Ende des Dialogs, und mit diesem Eindruck werden wir entlassen. Auch erklärt sich von hier aus der Aufbau des ganzen Gespräches. Für die Palinodie des „Gorgias", um einen kräftigen, vielleicht überkräftigen Ausdruck zu gebrauchen, galt es eine angemessene, das Selbstgefühl des Autors nach Möglichkeit schonende Form zu gewinnen. Dazu empfahl sich in vorzüglicher Weise die Anknüpfung an jene zweite Aporie des „Protagoras". Freilich war Platons Meinung in der zuletzt genannten Schrift fast sicherlich dahin gegangen, dafs es den Staatsmännern an Weisheit gebreche, und dafs ihre vielfachen pädagogischen Mifserfolge dies mit beweisen helfen. Allein er hatte doch jene Meinung dort keineswegs in so schroffer Weise geäufsert wie im „Gorgias", vielmehr die Endentscheidung scheinbar in der Schwebe gelassen. So durfte sich denn der kunstreiche, niemals um eine Auskunft verlegene Schriftsteller sehr wohl den Anschein geben, auf jene als eine noch ungelöst gebliebene Frage zurückzugreifen — darauf zurückzugreifen in einem Gespräche, dessen Personen als gleichsam hungernd nach positiven Lösungen, als müde des ewigen Vexierspiels und der unablässigen Mystification überdrüssig, gewifs nicht ohne tiefen Grund, erscheinen. Denn nicht blos an den historischen Sokrates möchte ich bei dem berühmten Zitterrochen-Gleichnis denken, sondern Platon selbst läfst sich — an der Schwelle des positiven Teils des Dialoges — von seinen Lesern zu den lange vermifsten und heifs ersehnten Darlegungen drängen, welche den Rest des Werkes in so dichter Fülle einnehmen. Ihrer aller Zielpunkt aber ist jene den Staatsmännern dargebrachte „Ehrenerklärung", wenn sie gleich (und wann wäre das bei Platon nicht der Fall?) selbständiger Bedeutung keineswegs entraten.

Doch noch ist des Einwandes zu gedenken, dafs jene Ehrenerklärung nur ironisch gemeint sei. Sollen wir diesen unglücklichen Einfall Schleiermachers weitläufig widerlegen? Ein ironisch gemeintes

Lob mufs doch vor allem ein unangemessenes, ein übertriebenes sein. Welchem zeitgenössischen, zumal welchem athenischen Leser aber konnte die Stellung, die der „Menon" Athens leitenden Staatsmännern hinter den „Philosophen", das heifst hinter Sokrates und seinen Jüngern, anweist, in diesem Licht erscheinen? „Eine gar seltsame Rangfolge", so mochten neunundneunzig unter hundert Lesern ausrufen, „die unseren grofsen Männern nichts weniger als gerecht wird!" Dafs sie diesen mehr als gerecht wird, das konnte selbst der hundertste nicht wähnen. Wie sollte sich da ein Gedanke an Ironie einstellen? Oder ward ein solcher vielleicht durch die Persönlichkeit der Männer nahegelegt, welche Platon diesmal zu Vertretern der Gattung erkoren hat? Dieser Punkt ist einer kurzen Überlegung wert.

Von den Viermännern, welche der „Gorgias" so erbarmungslos verurteilt hat, kehren zwei unverändert wieder: Themistokles und Perikles; zwei andere, Miltiades und Kimon, mufsten weichen. Der erstere, weil der bedeutende Vater eines bedeutenden Sohnes nicht in einen Zusammenhang pafste, der von der Frage ausgeht: wie kommt es, dafs hervorragende Staatsmänner nicht gleich hervorragende Söhne hinterlassen? Aber auch der letztere mufste schwinden, wenn aus keinem anderen Grunde, so doch jedenfalls darum, weil es der Gipfel schriftstellerischen Ungeschicks wäre, durch die Nennung auch nur des Sohnes an jene Ausnahme von der hier behaupteten Regel zu erinnern. Wer tritt nun in die freigewordenen Stellen? Thukydides, des Melesias Sohn, und — Aristides! Dieser eine Name entscheidet endgültig die Frage, die uns hier beschäftigt. Und er würde sie auch dann entscheiden, wenn nicht Platon durch das überquellend warme Lob, das er sogar im staatsmännerfeindlichen „Gorgias" dem „gerechten" Sohne des Lysimachos gespendet hat, selbst, so möchte man sagen, dafür Sorge getragen hätte, uns jeden Irrweg zu versperren.

Auch scheint es nicht unmöglich, die Verschiedenheit der Stimmung und des Verhältnisses zur praktischen Politik zu erklären, die den „Menon" vom „Gorgias" scheidet. Dort Weltflucht, herausfordernde Abkehr von der Wirklichkeit; hier das Bestreben, dieser und ihren ruhmvollen Vertretern einigermafsen gerecht zu werden. Dort ein hochfahrendes Verschmähen jeglichen Compromisses; hier die Suche nach Surrogaten — sie wird sich noch gar oft erneuen! — nach Ersatzmitteln der so schwer zu erreichenden geistigen und sittlichen Vollkommenheit. Im „Gorgias" spricht der durch einen Angriff auf seinen Meister tief gereizte Jünger und zugleich der noch völlig freie Schriftsteller, der eine Schulgründung erst ins Auge gefafst oder doch auszuführen soeben erst begonnen hat, die Brust geschwellt von stolzen und, da

keinerlei Erfahrung sie einschränken konnte, wohl auch von mafslosen Hoffnungen — verspottet ob seines unerhörten, des Sprösslings edler Ahnen so wenig würdig scheinenden Beginnens, verklagt darob, dafs er, der Reichbegabte, die Arena des öffentlichen Lebens meide, um in engen Jünger-Conventikeln Begriffe zu spalten und Worte zu klauben: und gegen all den Hohn und all die Anklagen, der Freunde und Verwandten wohl noch mehr als der Gegner, sich mit unbeugsamem Trotze wappnend.

Ein paar Jahre sind dahingegangen. Die junge Schule gedeiht, wenngleich unter Kämpfen. Zu des Meisters Füfsen drängen sich hochstrebende Jünglinge, welche hier die Waffen für den politischen Parteistreit zu erwerben trachten. Die Interessen der neuen Lehranstalt, die Anforderungen, denen sie genügen soll, die Fehden, die sie zu bestehen hat, knüpfen ihren Leiter mit engeren Banden an das Leben. Der Vorwurf der Weltentfremdung läfst ihn nicht so gleichgültig wie vordem. Sein Selbstgefühl ist zugleich sicherer und mafsvoller geworden und gewinnt daher minder heftigen Ausdruck. Auch die Behutsamkeit ist ihm nicht mehr gänzlich fremd; denn Nebenbuhler erspähen emsig jede Blöfse, die er ihnen bieten mag. Haben wir nicht in dieser Phase von Platons Gemütsverfassung, welcher wieder andere und sehr verschiedene Phasen folgen sollten, den Boden gefunden, welchem der „Menon" entsprossen ist?

Mit den Fäden, welche vom „Protagoras" und „Gorgias" her in unserem Gespräche zusammenlaufen, verknüpft sich ein anderer, der vom „Menon" zum „Phaedon" herabreicht. Ich meine jene Rückverweisung auf die Lehre von der „Wieder-Erinnerung" und ihre eben im „Menon" erfolgte Darlegung, die uns in Platons „Phaedon" begegnet. Mit bestem Fug durfte Schleiermacher sagen, der Verfasser des „Phaedon" berufe sich auf den „Menon", „vielleicht bestimmter und ausdrücklicher als irgend sonst wo auf ein früheres Werk". Und damit gelangen wir zu jenen Schriften, welche die Ideenlehre darstellen. Diesen werden die nächstfolgenden Abschnitte gewidmet sein.

Siebentes Capitel.

Das platonische „Symposion".

Aristoteles spricht einmal von platonischen „Liebesreden". Er meint das „Symposion"; doch könnte er fast ebensogut den gröfseren Teil des „Phaedros" also bezeichnen. So nahe berührt sich das Thema der beiden Gespräche, die wir hier getrennt zu behandeln genötigt sind.

Einen breiten Raum nimmt in ihnen jene Abart der Erotik ein, die im Leben der Griechen eine so grofse Rolle gespielt hat, und der wir, soll nicht der Inhalt der zwei Dialoge unverstanden bleiben oder mifsverstanden werden, eine kurze, vorzugsweise geschichtliche Betrachtung widmen müssen.

Zwei Jahre vor seinem Tode hat Goethe dem Kanzler Müller gegenüber Äufserungen gethan, über welche dieser wie folgt berichtet: „Er entwickelte, wie diese Verirrung eigentlich daher komme, dafs nach rein ästhetischem Mafsstabe der Mann immerhin weit schöner, vorzüglicher, vollendeter wie die Frau sei. Ein solches einmal entstandenes Gefühl schwenke dann leicht ins Tierische, Grobmaterielle hinüber. Die Knabenliebe sei so alt wie die Menschheit, und man könne daher sagen, sie liege in der Natur, ob sie gleich gegen die Natur sei." Aber freilich, „was die Cultur der Natur abgenommen habe, dürfe man nicht wieder fahren lassen, es um keinen Preis aufgeben."

Mit diesem ästhetischen Gesichtspunkt ist vorerst ein anderer zu verbinden: die dem Naturtrieb im Kriegerleben primitiver Völker und sonst mehrfach dort, wo Frauen fehlen, erteilte Richtung auf das männliche Geschlecht. Uralte, auf der Insel Thera befindliche Felsinschriften, dann tiefgewurzelte kretische und spartanische Bräuche bezeugen das hohe Alter dieser Tendenz im griechischen Volkstum, zumal bei dessen dorischem Zweige. Aber auch ein ideales Moment von grofser Stärke spielt hier mit: das Treuverhältnis von Beschützer und Beschütztem, die Dankbarkeit für Errettung aus Gefahren, die Bewunderung überlegener Tapferkeit und die zärtliche Fürsorge für den Jüngern und Schwächeren, wozu die Wechselfälle des Kriegs- und Wanderlebens vielfachen Anlafs bieten. Der historischen Wahrheit droht hier Gefahr von Seiten der Fremdheit, welche diese ganze Empfindungsweise wenigstens für die allermeisten unter uns besitzt. So oft uns eine antike Persönlichkeit lebhafte Sympathie einflöfst, besteht die kaum zu besiegende Neigung, Äufserungen oder Handlungen derselben, die auf Knabenliebe Bezug haben, willkürlich abzuschwächen, umzudeuten oder, sobald es sich um sie betreffende Berichte handelt, diesen vorweg den Glauben zu weigern. Da thut es not, sich zu erinnern, dafs diese Gefühlsweise in ebenso vielen, ja vielleicht in noch mehr Abstufungen und Spielarten vertreten war, als heutzutage die Frauenliebe. Auf den Wildling ward hier wie anderwärts gar oft ein Edelreis gepfropft. Enthusiastische, schwärmerische, ideale Hingabe ist nicht selten diesem Hang entkeimt und hat seine sinnliche Wurzel ganz und gar vergessen lassen, gleichwie ähnliches, um nicht von ausnahmsweise veranlagten Individuen auch der modernen Culturvölker zu sprechen, noch heute nicht selten bei den Albanesen, den Nachkommen der den Hellenen

stammverwandten Illyrier, anzutreffen ist. „Der Anblick eines schönen Knaben“, so giebt Johann Georg Hahn, der Verfasser der „Albanesischen Studien“, die Äusserungen eines Landeskindes wieder, „ist reiner als Sonnenschein. . . . Es ist die höchste und stärkste Leidenschaft, deren die Menschenbrust fähig ist . . . Wenn der Geliebte unerwartet vor ihm erscheint, so wechselt er die Farbe. . . . Er hat nur für den Geliebten Augen und Ohren. Er wagt ihn nicht mit der Hand zu berühren, küfst ihn nur auf die Stirn, singt seine Verse ihm, niemals einem Weibe zu Ehren.“ Verwandte Töne werden wir bald aus Platons Munde vernehmen.

Allein auch wo diese Erotik nicht ganz und gar veredelt und verklärt ist, wird sie häufig durch starke Gegenkräfte eingeschränkt und im Zaum gehalten. Der spartanische König Agesilaos, dessen Empfinden und Verhalten uns als typisch für die vornehmen Kreise seiner Heimat gelten darf, war für Knabenschönheit in hohem Mafs empfänglich. Aber er wehrte sich zugleich mit aller Macht dagegen, den hieraus entspringenden Antrieben irgend welche Zugeständnisse zu machen. Nicht um alles Gold der Erde, so läfst ihn sein Begleiter Xenophon einmal sprechen, möchte er wieder den Kampf bestehen, den er siegreich bestanden hat, als er es sich versagte, jenen Knaben, der ihn durch seine Schönheit entzückt hatte, zu küssen. So schwerer Ernst lag dem läfslichen Sinn des Dichters Sophokles fern, als er auf Chios, wie uns sein Zeitgenosse Ion erzählt, den schönen Knaben, der ihm einen Trunk credenzte, durch eine scherzhafte List an sich lockte, um ihm einen Kufs zu rauben. Schwächer ist hier wohl nicht nur der Widerstand gegen den erotischen Impuls, sondern fast sicherlich auch dieser selbst gewesen. Beinahe möchte man von tändelnder Galanterie sprechen im Gegensatz zu starker, aber gezügelter Leidenschaft. Solche Beispiele können uns lehren, dafs es Thorheit ist, über das Walten der „griechischen Liebe“ in Bausch und Bogen zu urteilen, bei den einen nur brutales Triebleben, bei anderen völlige Freiheit von dem Stachel dieser Neigung vorauszusetzen und die antiken Menschen in dieser Rücksicht in zwei scharf gesonderte Gruppen zu scheiden. Freilich zeigen auch verschiedene Epochen in diesem Betracht ein sehr verschiedenartiges Antlitz.

In dem Gesellschaftsbild, das die homerische Dichtung vor uns aufrollt, fehlt jede Spur der Knabenliebe. Denn wenn die spätere Zeit dieses Element in den Freundschaftsbund des Achill und Patroklos hineinlegte, so hat sie damit der alten Dichtung Gewalt angethan. Auch romantische Frauenliebe ist hier wie überhaupt in der frühgriechischen Welt gar schwach vertreten. Ihre in örtlichen Sagen zerstreuten Keime werden erst in der Literatur der hellenistischen Epoche zur

Blüte reifen. Aber das Verhältnis von Mann und Weib ist doch von einer Wärme und Innigkeit durchdrungen, die den nachfolgenden Zeitaltern immer fremder wird. Ein Seitenstück zu Hektors Abschied von Andromache z. B. wird man in der tragischen Poesie vergebens suchen. Auch liegen die Einflüsse, welche, man möchte sagen die Entwertung der Frau herbeiführten, klar genug zutage. In dem Mafse, als die jonische Sitte zur orientalischen Abschliefsung der Frauen hinneigte, in dem Mafse, als das städtische Leben das ländliche zurückdrängte, das politische Interesse in der Demokratie immer weitere Kreise zog und sein Erstarken auch Rhetorik und Dialektik zu Lieblingsbeschäftigungen der Männer machte, je weiter mit einem Worte die Kluft sich aufthat, welche die Lebensweise der beiden Geschlechter schied: in demselben Mafse sank das Ansehen, die Würde, die Bedeutung der Frau und damit auch der Anteil, den der Mann — mindestens in den höheren Gesellschaftsschichten — ihr zu schenken pflegte. „Wir heiraten, um echtbürtige Kinder zu erzeugen und das Hauswesen in verläfslichen Händen zu wissen" — dieses typische Wort kennzeichnet wenigstens die athenische Ehe, die zumeist eine Conventionsehe war, genugsam. Und dieser Procefs war in dem Zeitabschnitt, der uns hier beschäftigt, in stetigem Fortschreiten begriffen. Während in Herodots Geschichtsdarstellung Frauen eine erhebliche, oft eine ausschlaggebende Rolle spielen, auch die Neigung zu ihnen bisweilen leidenschaftliche Farbe trägt, ist bei Thukydides von Ehefrauen, ja von Frauen überhaupt so wenig die Rede, dafs man sich mitunter in eine blofse Männergemeinschaft, gleichsam in das Widerspiel eines Amazonenstaates, versetzt wähnt. Wenn es bei Xenophon wieder einigermafsen anders steht, so ist zu bedenken, dafs die Schriften des vielgewanderten Kriegsmanns kein treues Spiegelbild des athenischen Lebens und Empfindens sind. In den leergewordenen, zum Teil freilich, soweit die Liebesromantik ins Spiel kommt, von Anfang an leer gebliebenen Raum dringt jene Gestalt der Erotik ein, der wir schon begegnet sind und von welcher „Phaedros" und „Symposion" samt dessen Vorspiel „Lysis" uns eine so volle Anschauung gewähren.

Vor allem der „Lysis"! Sein Lehrgehalt soll uns nicht kümmern. Werden wir ihn doch reifer und reicher in dem Glanzgestirn wiederfinden, dessen bescheidener Satellit jener kleine Dialog ist. Seine ungewöhnlich, fast möchten wir sagen, ungebührlich ausgedehnte Einleitung aber ist hier von unschätzbarem Werte. Der schöne Lysis und der ihm in schwärmerischer Verehrung zugethane, in einem Versteck mit bewundernden Blicken an ihm hangende, bald errötende, bald erblassende Hippothales — sie bilden ein ausgeführtes Gemälde im Unterschiede zu den vielen verwandten, aber flüchtigen Andeutungen

anderer Gespräche. Und auch sonst eröffnet uns Platon diesmal einen weit tieferen Einblick in das Getriebe der Turnschulen, der eigentlichen Pflegestätten jener zwischen den schönen und ihre Schönheit unverhüllt zeigenden Knaben und ihren wenig älteren Genossen aufkeimenden Neigung. Eine Reihe lebensvoller Bilder zieht an uns vorüber: eine Schar bekränzter Jünglinge, die dem Hermes, dessen Fest gefeiert wird, ein Opfer darbringen; eine Gruppe von solchen, die sich in einer Ecke der Halle am Würfelspiel ergötzen; dazu im Hintergrund die zu Hütern der Knaben bestellten bejahrten Sclaven, die immer dringender zur Heimkehr mahnen und ob des langen Verzuges ungeduldig in ihrem fremdländischen Kauderwelsch verdriefslich murren.

2. Die Theorie der Erotik aber bildet den Gegenstand eines der prächtigsten Kunstwerke, die Platons Feder geschaffen hat, des „Symposion". Um Agathons, des noch jugendlichen Tragödiendichters, ersten Bühnenerfolg zu feiern (417 v. Chr. G.), hat sich in seinem Hause ein erlesener Kreis vereinigt. Die Versammelten, die schon am Vortage zu Ehren des Siegers gezecht hatten, beschliefsen, diesmal dem Weinbecher nur mäfsig und zwanglos zuzusprechen. Die Flötenspielerin wird weggeschickt, und Reden zum Preise des Liebesgottes sollen die Kosten der Unterhaltung bestreiten. Phaedros, von dem der Vorschlag ausgeht, eröffnet den Wettstreit.

Die vornehmste der Wohlthaten, die Eros den Menschen verleiht, ist das Ehrgefühl. Der Liebende schämt sich einer feigen oder niedrigen Handlung vor niemandem mehr als vor dem Gegenstand seiner Neigung. Ein Staat oder ein Heer, das nur aus Liebespaaren bestünde, wäre unüberwindlich. Für den Geliebten sterben, das wollen nicht nur Männer, sondern sogar Frauen. Als Beispiel wird Alkestis angeführt, die für ihren Gemahl Admet in den Tod zu gehen bereit war. Es folgt anderes mythisches Beiwerk. Den Schlufs bildet der Preis des Gottes, welcher der älteste, der ehrwürdigste und zum Erwerb der Tugend und Glückseligkeit hilfreichste aller Götter sei.

Die nächste Rede, über welche berichtet wird, ist jene des Pausanias. Dieser wirft seinem Vorgänger die unterschiedlose Vermengung zweier Arten der Liebe vor. Denn diese sei zwiefach, geradeso wie man die himmlische von der gemeinen Aphrodite unterscheide. Die Verehrer der letzteren lieben Frauen nicht weniger als Knaben und lieben in beiden die Körper mehr als die Seelen. Allein die im Schutze der himmlischen Göttin stehende Liebe wende sich nur an das von Natur kräftigere und vernunftbegabtere der beiden Geschlechter; auch bevorzuge sie die Jünglinge vor den Knaben, deren künftige Entwickelung noch ungewifs ist. Jene, die sich mit diesen befassen, haben

es bewirkt, dafs manche zu sagen wagen, es sei schimpflich, dem Liebenden zu Willen zu sein. Freilich entbehre diese ganze Frage einer klaren und sicheren Regelung. Nicht in Elis und Böotien (das heifst bei den Angehörigen des äolischen Stammes), wo niemand den soeben erwähnten Vorwurf erhebt. Auch nicht in Jonien und wo sonst die Hellenen unter Barbarenherrschaft stehen; denn den Barbaren gilt Knabenliebe, Philosophie und Gymnastik als gleich verwerflich, weil ihren Fürsten vor Hochsinn und vor gewaltigen Freundschaftsbünden bangt. In Sparta und Athen aber ist die Satzung schwankend und unklar. Es gilt ihren verborgenen Sinn zu ermitteln. Die Wahrheit ist, dafs die blofse Liebe zum Körper, die mit der Jugendblüte ihr Ende erreicht, schlecht ist, desgleichen auf Seiten des Geliebten die Rücksicht auf äufseren Vorteil, auf Besitz und Macht. Nur wenn das Streben nach Vollkommenheit, nach Einsicht und der übrigen Tugend die beiden verbindet, dann frommt ihnen die Vereinigung; und schön ist es, um der Vortrefflichkeit willen dem Liebenden Gehör zu schenken.

Hatte die zweite der Reden durch die eben dargelegte Unterscheidung die Gliederung des Gegenstandes gefördert und dadurch seine spätere Behandlung durch Sokrates vorbereitet, so leistet die dritte, jene des Eryximachos, etwas ähnliches dadurch, dafs sie das Thema über seine ursprünglichen Grenzen hinaus erweitert. Zugleich soll dadurch wohl der äufserste Punkt bezeichnet werden, bis zu welchem die vorplatonische Speculation auf diesem Gebiete vorgedrungen war. Ist es doch die Naturphilosophie, welcher der Arzt Eryximachos seine Beweisgründe entlehnt. Schon die Heilkunst lehrt, in den Begehrungen des Körpers, in seinem Verlangen nach Füllung und Leerung jene zwei Arten der Liebe zu erkennen, je nachdem sich das Begehren auf Heilsames oder auf Schädliches richtet, je nachdem der Hang ein krankhafter oder gesunder ist. Ferner ist es die Aufgabe des Arztes, die einander feindlichsten Bestandteile des Leibes zur Freundschaft und Liebe zu vereinigen; das seien aber die entgegengesetztesten, das Warme und Kalte, das Trockene und Feuchte u. dgl. m. (vgl. I 120). Nicht anders verfährt die Gymnastik, der Landbau und die Musik, wobei auf heraklitische Aussprüche hingewiesen wird. Auch hier gilt übrigens jene Sonderung der himmlischen und der gemeinen Liebe, je nachdem durch Musik, durch Rhythmus und Versmafs, mit Zügellosigkeit gepaarte Lust oder ziemliches Verhalten in den Seelen erzeugt wird. Ebenso hängt das Gedeihen der Feldfrüchte von der richtigen Vereinigung jener Gegensätze und von ihrer harmonischen Verschmelzung ab. All das ist das Werk der „ziemlichen" Liebe, während die wilde und ungebührliche dem Gedeihen wie der Tiere so auch der Pflanzen verderblich ist. Schliefslich wird auch die Mantik

als die Vermittlerin der Liebe zwischen Göttern und Menschen herbeigezogen — ein Gedanke, der ob seiner Gewaltsamkeit uns nahezu als scurril erscheint, aber Platon keineswegs so erschienen ist. Hat er ihn doch, wie so vieles andere, was in diesen Reden ausgestreut ist, durch Sokrates wieder aufnehmen lassen und ihm dadurch das Gepräge seiner Billigung aufgedrückt. Die Kritik dessen aber, was er ablehnt, konnte sich Platon ersparen, da er sie bereits im „Lysis" vorweggenommen hatte. Dort werden die beiden, man möchte sagen natürlichen Liebestheorien, die Anziehung des Gleichen und jene des Ungleichen, im Hinblick auf Lehren der Naturphilosophen (wohl ohne Zweifel Empedokles einer- und Heraklit andererseits) erörtert. Beide werden zurückgewiesen. Die Anziehung des Gleichen sei bestenfalls nur eine halbe Wahrheit. Denn je mehr der Schlechte mit dem Schlechten verkehrt, um so verhafster werde ihm dieser. Ja das Prädicat „gleich" gelte — so wird spitzfindig hinzugefügt — nicht einmal für den einzelnen Schlechten in Betreff seiner selbst, da er durchaus wandelbar und unberechenbar sei. Aber auch wenn unter dem Gleichen nur der Gute verstanden wird, bleiben Zweifel die Menge übrig. Denn der Gleiche könne dem Gleichen keinen anderen Nutzen und Schaden bereiten, als dieser sich selbst. Erwidert man, der Gute sei dem Guten befreundet, insofern er gut, nicht insofern er gleich ist, so hält auch das nicht Stich, da der Gute sich selbst genügt. Nicht besser ergeht es der entgegengesetzten Theorie, eben derjenigen, welche in unserem Gespräch von Eryximachos vertreten wird. Gegen sie wird der Einwand erhoben, dafs Hafs und Liebe, Gerechtes und Ungerechtes, Gutes und Schlechtes, nicht miteinander befreundet sein können.

3. Es folgen die Reden des Dichterpaares Aristophanes und Agathon, in denen, wie zu erwarten, das Spiel den Ernst weitaus überwiegt und die darum den Ruheplatz bilden, den Platons Künstlerhand in der Mitte seiner Werke anzubringen liebt.

Die Rede des grofsen Lustspieldichters ist von einem grotesken Humor eingegeben, der des Verfassers des „Gargantua" würdig wäre. Die Menschen zerfielen ursprünglich in drei Geschlechter, denn neben Männern und Weibern gab es auch Mannweiber. Sie alle besafsen Doppelleiber, die sich vermöge ihrer Rundheit, von vier Armen und Füfsen unterstützt, mit ungeheurer Schnelligkeit fortbewegten. Sie waren von gewaltiger Kraft und voll Übermut, so dafs sie die Herrschaft der Götter selbst bedrohten. Diese gingen mit sich zu Rate, was sie mit den Menschen beginnen sollten. Sie waren geteilten Sinnes, denn die Vernichtung des Menschengeschlechtes hätte für sie den Verlust aller Opfergaben bedeutet. Da ersann Zeus den rettenden Ratschluss:

lasset uns die Menschen halbieren, so sprach er; dann wird jeder von ihnen schwächer sein, und wir werden nur umso mehr an Opfergaben erhalten. So geschah es. Die Menschen wurden auseinandergeschnitten, wie man Eier mit einem Faden trennt. Nun empfand jeder Teil Sehnsucht nach seiner verlorenen Hälfte, und je nachdem das Ganze einem der drei Geschlechter angehörte, nimmt auch sein Sehnen diese oder jene Richtung. So entstanden die verschiedenen Arten des Liebesverlangens, die nun mit breiter Deutlichkeit erörtert werden. Das ist unser gegenwärtiger Zustand. Ob es dabei sein Bewenden haben werde, steht dahin. Reizen wir die Götter wieder durch Unfrommheit, so ist zu fürchten, dafs wir von neuem gespalten werden und dann den Reliefs gleichen, welche die Grabsteine zieren. Zur Zeit aber beseligt es uns am meisten, wenn wir das Ziel jenes Sehnens erreichen. Darum wollen wir den Eros preisen, der uns vielleicht, wenn wir es an Frömmigkeit nicht fehlen lassen, wieder in unsere ursprüngliche Natur zurückversetzen und uns so heilen und beglücken wird. — Auch dieser übermütigen Burleske fehlt es nicht an einem ernsten Gedankeninhalt. Das Verlangen nach dem Eigenen war eine der gangbaren Liebestheorien, die im „Lysis“ eingehend erörtert wird und die Sokrates in seiner späteren Rede der Widerlegung wert erachten wird.

Wie ein wohlgepflegter Ziergarten von einem Naturpark, so hebt sich vom tollen Übermut des Aristophanes die geschniegelte und gebügelte Rede des Agathon ab. Dieser spricht wie ein feingebildeter Redner aus der Schule des Gorgias. An tiefen Gedanken ist sein oratorischer Ergufs ebenso arm, wie er reich ist an sinnigen, geistreichen, bestechenden Wendungen. Eros ist nicht, wie Phaedros behauptet hatte, der älteste, sondern vielmehr der jüngste der Götter. Dafür werden Beweise die Menge angeführt. Nicht unter seiner, vielmehr unter der ihr vorhergehenden Herrschaft der „Notwendigkeit“ gab es jene Götterkriege, jene Gewaltthaten und Verstümmelungen, von denen die Sage zu melden weifs. Jung ist er auch darum, weil er das Alter flieht, und zwar mit einer Raschheit flieht, die jene des doch stets allzu schnell über uns hereinbrechenden Alters weitaus übertrifft. Zu seinem jugendlichen Alter stimmt seine Weichheit und Zartheit. Ist er doch allen harten Seelen fremd. Seine Geschmeidigkeit bewirkt es, dafs er sich den Seelen anschmiegt und dafs sein Eintritt in diese so unsichtbar ist wie sein Abgang. Er liebt es unter Blumen zu wohnen; an blütenreichen und duftigen Orten läfst er sich nieder und verweilt er. Da Agathon dem Eros alle denkbaren Vorzüge zuerkennt, so scheut er nicht davor zurück, ihm auch die Sophrosyne zuzusprechen, mit der spielenden Begründung: Sophrosyne ist die Herrschaft über Lüste und Begierden, stärker als jede Lust und Begierde ist aber der Liebesgott. Bald darauf

freilich wird auch die Üppigkeit unter seinen Gaben aufgezählt. Desgleichen wird der Ursprung aller Künste und Wissenschaften auf den Eros zurückgeführt, da sie alle einem Verlangen oder Begehren entsprossen sind. Den Schlufs bildet eine Reihe kunstvoll gruppierter, mit Reimen und Antithesen reich ausgestatteter kleiner Satzglieder. Und endlich fehlt nicht das Bekenntnis, dafs die Rede dem Gotte teils mit Scherz und teils mit Ernst dargebracht ist.

Platons Kunstvermögen und Kunstverstand offenbart sich vielleicht nirgends so glänzend wie an dieser Stelle. Ans Wunder grenzt es, dafs ein Geist alle diese und zumal die zwei letzten Schöpfungen hervorzubringen vermochte. Die Contrastwirkung der beiden Reden liegt klar zu Tage. Aber auch sonst waltet die feinste Berechnung. Das sokratische Kreuzverhör, das nunmehr einsetzt, konnte keine bessere Folie haben, als die Rede des Agathon. Die Widersprüche der Vorträge untereinander und des letzten mit sich selbst (Eros der älteste und der jüngste Gott, Eros der Ursprung zugleich der Sophrosyne und ihres Gegenteils!) rufen gleichsam nach einer klärenden Erörterung. Das Wortgeklingel, in welches Agathons Vortrag mündet, schärft dieses Verlangen aufs äufserste. Man ist des Zuckerbrotes überdrüssig und lechzt nach nahrhafter, wenn auch derberer Kost. Und wenn schliefslich die sokratische Dialektik wieder zu Höhen des Pathos und der Begeisterung hinanführt, so wird man deren naturwüchsige Echtheit doppelt stark im Gegensatze zu all der Künstelei empfinden, mit welcher der Leser übersättigt ward.

4. Sokrates bemerkt, dafs er die Abmachung augenscheinlich mifsverstanden habe. Die früheren Redner waren nur Eros zu preisen beflissen, ohne Rücksicht auf Wahrheit oder Unwahrheit. Er will blofs die Wahrheit sprechen und beginnt damit, Fragen an Agathon zu richten, deren Ergebnis die folgende geschlossene Gedankenreihe darstellt. Alle Liebe ist Liebe zu etwas, und zwar zu dem, dessen man bedürftig ist. Dieses gilt es entweder in der Gegenwart zu gewinnen oder, wenn man es schon besitzt, in der Zukunft festzuhalten. Mithin ist Eros bedürftig, und da er nach Schönheit verlangt, das Schöne aber gut ist, des Guten bedürftig. Und nun folgt ein Dialog im Dialoge. Denn über die genaue Beschaffenheit des Eros behauptet Sokrates, von einer Seherin, Diotima aus Mantinea, Belehrung empfangen zu haben. Es ist ein ähnlicher Kunstgriff, wie ihn Platon im „Phaedros" verwendet, wo Sokrates die Begeisterung, von der er ergriffen ward, dem Einflufs zuschreibt, der von einem benachbarten Nymphenheiligtum ausgeht. Es gilt den platonischen Schwung, der bei Sokrates befremdet, und späterhin auch die Darlegung einer specifisch platonischen Lehre durch den Mund des Sokrates zu rechtfertigen.

Auch er habe damals gerade wie Agathon den Eros als einen grofsen und schönen Gott gepriesen und Diotima habe ihn mit den soeben erwähnten Gründen zurechtgewiesen. Weder gut noch schön, aber freilich auch weder häfslich noch böse sei Eros, sondern etwas zwischen diesen beiden. Auch sei er überhaupt kein Gott, aber ebenso wenig ein Sterblicher, sondern wieder etwas Dazwischenliegendes, ein grofser Dämon, der zwischen Göttern und Menschen vermittelt. Dann habe ihm Diotima auch die Eltern des Eros genannt. Es seien der Reichtum und die Armut, die bei der Hochzeit der Aphrodite zusammentrafen, wo die Armut bettelnd an der Thür stand und der Reichtum, vom Nektar berauscht, im Garten des Zeus schlummerte. Da gesellte sich ihm die Armut, die ein Kind vom Reichtum zu erhalten wünschte, und empfing den Eros. Dieser ist auch ein Philosoph, das heifst einer, der nach Weisheit trachtet. Denn wie er weder dürftig noch reich, so ist er auch weder weise noch unverständig, sondern steht in der Mitte zwischen beiden. Der Nutzen aber, welchen Eros den Menschen gewährt, ist dieser. Er, der bei der Hochzeit der Schönheitsgöttin empfangen ward, lehrt sie nach dem Schönen verlangen. Ein Schönes aber ist das Gute, und durch den Besitz des Guten sind die Glücklichen glücklich. Danach verlangen alle und zu aller Zeit, und wenn man nicht von ihnen sagt, dafs sie jederzeit lieben, so liegt das nur daran, dafs man unter Liebe gemeiniglich nur einen Teil statt des Ganzen versteht, etwa wie Poesie in einem eingeschränkten Sinne die Dichtung, in ihrer vollen Bedeutung aber (poiësis von poiein, machen) alles Schaffen bezeichnet.

Nicht ihr Eigenes also, wie Aristophanes meinte, haben die Menschen lieb; lassen sie sich doch auch die eigenen Füfse und Hände abhauen, wenn sie ihnen nicht zu taugen scheinen. Nur auf das Gute zielt ihr Verlangen und darauf, das Gute für immer zu besitzen. Das Immerwährende des Besitzes aber, die ewige Dauer, vermittelt die Zeugung, die sowohl eine leibliche wie eine seelische ist und immer im Schönen stattfindet, da das Häfsliche vom Zeugen zurückstöfst. Nicht auf das Schöne mithin, sondern auf die Zeugung im Schönen richtet sich die Liebe, und ihr Ziel ist die Unsterblichkeit. Auch auf das Beispiel der Tiere verwies ihn Diotima, die um der Erzeugung und der Erhaltung der Nachkommenschaft willen jeden, auch den ungleichsten Kampf bestehen. Dauer und Fortbestand wird aber auch im Individuum nicht wesentlich anders erreicht, infolge des unablässigen Wandels, der selbst in jedem Einzelnen statthat. Dieser heifst zwar Einer, aber er ist als Greis in keinem Teile mehr derselbe, der er als Kind war. Und nicht nur Fleisch und Knochen, Blut und Haare kommen und gehen in unablässigem Wechsel; dasselbe gilt auch von allem

Seelischen: von Art und Sinn, von Meinungen, Begierden, Leid und Freude, Furcht und auch dem Wissen, dessen Vergehen Vergessen heifst und das nur die Übung scheinbar erhält, indem sie ein neues Wissen an die Stelle des schwindenden setzt. Nur auf solche Weise erhält sich das Sterbliche, indem das Alternde und Verbrauchte ein Anderes, Neues zurückläfst von der Art, wie es selbst war.

Den staunenden Sokrates hiefs die weise Diotima auch auf den Ehrgeiz des Menschen blicken, der das Begehren sei, einen Ruf für die Ewigkeit zu gründen, jenes unsterbliche Gedächtnis, um dessentwillen die Besten das Gröfste vollbringen. Es sind dies jene, deren Seele mehr als der Leib vom Zeugungstrieb erfüllt ist, und die ans Licht zu bringen trachten, was der Seele gemäfs ist. Das ist aber Einsicht und alle übrige Tugend. Dahin gehören sämtliche Dichter und die sonstigen schaffenden Künstler. Der gröfste und schönste Teil der Einsicht ist jener, der sich mit der Ordnung der Städte und Familien befafst und dessen Name ist: Sophrosyne und Gerechtigkeit. Wer nun, von solchem Drang ergriffen ist, der sucht das Schöne, um darin zu zeugen. Und gesellt sich zum schönen Körper eine schöne, edle und reichbegabte Seele, dann frohlockt er ob solcher Vereinigung; da überquillt er alsbald von Reden über die Tugend, und wie der treffliche Mann beschaffen sein müsse; er beginnt den Jüngling zu bilden. Das webt um die beiden verbundenen Genossen ein festeres Band als um Mann und Weib. Sind doch auch ihre Spröfslinge weit schöner und unsterblicher, von der Art wie jene, die Homer und Hesiod oder auch die grofsen Gesetzgeber, ein Lykurg oder Solon, gezeugt haben. Um solcher Kinder willen wurden ihren Erzeugern auch schon Tempel errichtet, nicht aber um der sterblichen Nachkommen willen.

Nunmehr wandte sich Diotima zu den vollendeten Liebesweihen und äufserte einen Zweifel, ob Sokrates ihr werde folgen können. Von der jugendlichen Liebe zu einem schönen Körper ausgehend, gelte es nämlich zu erkennen, dafs die Schönheit jedes Körpers der eines anderen verschwistert ist; und Thorheit wäre es, die Schönheit aller Körper nicht für ein und dasselbe zu halten. Und wer das erkennt, der beginnt alle schönen Körper zu lieben, in der Heftigkeit der Liebe zu dem Einen aber läfst er nach. Dann erachtet er die Schönheit in den Seelen als höher denn die körperliche, so dafs ihm der seelisch Bevorzugte, selbst wenn seine Körperblüte gering ist, genügt zur Liebe und zur Sorge und zum Hervorbringen von Lehren, welche die Jünglinge vollkommener machen. So wird er genötigt, das Schöne im Thun und in der Sitte zu erschauen und zu erkennen, dafs auch hier all das Schöne miteinander verwandt ist, sodafs ihm die Körperschönheit nur mehr als ein Geringes gilt. Dann wird er vom Thun

zum Wissen geführt, auf dafs er die Schönheit der Wissenschaften erblicke. Jetzt hört er vollends auf, in knechtischer Hingebung nur auf die Schönheit eines Knäbleins, eines Menschen oder eines Thuns zu schauen, sondern vor ihm liegt der Ocean des Schönen; und wieder gebiert er schöne und prächtige Lehren, bis er dadurch erstarkt und gewachsen eine einzige Wissenschaft gewahr wird, welche die Wissenschaft des Schönen ist.

Allein an das Ziel seines Liebesweges gelangt, ersieht er plötzlich ein in seinem Wesen gar wunderbar Schönes, das Urbild aller Schönheit: „ein ewig Seiendes und weder Werdendes noch Vergehendes, weder Zunehmendes noch Abnehmendes; das nicht teils schön, teils häfslich, noch bald schön, bald häfslich ist, noch gehalten gegen das eine schön, gegen das andere häfslich, noch auch für die einen schön und für die anderen häfslich. Auch nicht gestaltet wird sich ihm jetzt das Schöne darstellen, als Gesicht oder als ein Körperteil, noch als eine Lehre und ein Wissen, noch als vorhanden in einem andern . . ., sondern als etwas, was selbst für sich und mit sich und stets einartig ist. Alles übrige aber, was schön ist, hat an ihm teil auf eine Art, dafs, während diese übrigen Dinge werden und vergehen, es selbst dadurch weder zu- noch abnimmt, noch irgend etwas erleidet." Dieser stufenweise Aufstieg aber, der schliefslich dahin führt, „das Schöne selbst zu sehen, lauter, rein, ungemischt, nicht beladen mit menschlichem Fleisch und Farben und vielem anderen sterblichen Tand", sei auch der Weg zu einem Leben der Tugend, zur Gottesfreundschaft und zur Unsterblichkeit. — Von Diotimas Worten erklärt Sokrates sich überzeugt und nun versuche er auch andere zu überzeugen, „dafs die menschliche Natur für diesen Erwerb keinen besseren Helfer besitzt als den Eros".

Eben da sich Aristophanes zu einer Erwiderung anschickt, stürmt ein Schwarm von Zechern in das Haus. An seiner Spitze erscheint Alkibiades, eine Flötenbläserin am Arm, einen dichten Kranz von Epheu und Veilchen und eine Menge Bänder auf dem Haupte. Mit diesen beginnt er den Sieger Agathon zu schmücken. Da wird er plötzlich nicht ohne Schrecken des Sokrates gewahr. Nach einem kurzen Austausch freundschaftlicher Scherze hält er auf Sokrates, den er gleichfalls mit Bändern schmückt, jene Lobrede, in der die widerstreitendsten Gefühle: Furcht, Hingebung, Scham, Bewunderung, so seltsam gemischt erscheinen. Immer wollte er vor Sokrates entfliehen, wie vor der Stimme seines Gewissens, immer wieder zöge ihn dieser an wie lockender Sirenensang. Oft wünschte er, Sokrates wäre nicht mehr unter den Lebenden, und doch würde er seinen Verlust (das weifs er) als ein schweres Unglück empfinden. Der Preis des Sokrates

(vgl. S. 37, 38, 58) gipfelt in einer Erzählung, die dessen Enthaltsamkeit und Selbstbeherrschung, seine Sophrosyne, in das hellste Licht stellt und deren unumwundener, nur dem halb Trunkenen verstatteter Freimut das helle Gelächter der Versammelten hervorruft. Das Gelage neigt seinem Ende zu. Die einen brechen auf, andere werden allmählig vom Schlaf befallen. Der erste Hahnenruf findet nur mehr Sokrates mit Agathon und Aristophanes in eifrigem, dem Wesen ihrer Kunst geltenden Gespräch begriffen. Endlich wird auch Aristophanes, noch später, schon bei hellem Tagesschein, Agathon von Müdigkeit bewältigt. Sokrates allein bleibt aufrecht. Er begiebt sich in das Lykeion, wo er sich wäscht, um dann den Tag in gewohnter Weise zu verbringen und erst am Abend sein Haus und seine Lagerstätte aufzusuchen.

Dafs Platon ein Künstler ist, das sagt uns fast jede Zeile, die er geschrieben hat; im „Symposion“ sagt er es uns selbst, indem er den Cultus der Schönheit verkündet. Der Dialektiker und der Moralist, die bisweilen den Poeten in ihm zu ersticken trachten, hier treten sie in den Hintergrund oder stellen sich doch in den Dienst der metaphysischen Dichtung. Platon ist — das darf man kühnlich behaupten, — in diesem Werke mehr als sonst er selbst. Erscheint er doch nicht mehr als blofser Sokratiker und ebenso wenig als Anhänger der orphisch-pythagoreïschen Lehren, denen das Streben nach blofs mittelbarer Unsterblichkeit sogar zuwiderläuft. Dürfen wir daraus einen Schlufs auf die Zeit der Abfassung des Werkes ziehen? Wahrscheinlich doch nur insoweit, dafs das nach 384 verfasste Gespräch[1] der rein sokratischen Schriftenreihe nachfolgt (wozu auch eine Anspielung auf den „Charmides“ wohl stimmt), nicht aber, dafs es allen Schriften, die den orphisch-pythagoreïschen Einflufs aufweisen, vorangeht. Dagegen spricht schon der eine Umstand, dafs die im „Menon“ erarbeitete Einsicht in die Stellung der „richtigen Meinung“ als eines Mittleren zwischen Wissen und Unwissenheit hier wie etwas Selbstverständliches aufgegriffen und verwertet wird. Aber die Fessel der in Unteritalien erworbenen Sinnesart hat sich noch nicht so fest um Platons Seele gelegt, dafs er sie nicht, von einem gewaltigen Impuls erfafst, zeitweilig abzustreifen vermöchte. Und ein mächtiger Anstofs mufs es gewesen sein, der den Verfasser des „Symposion“ beherrschte und in tiefgreifenden Widerstreit geraten liefs mit dem Inhalt so vieler früherer und späterer Werke. Welch eine Kluft zwischen dem Urteil über den Wert der Dichter hier und im „Gorgias“, über die Berechtigung des Ehrgeizes hier und im „Staat“, um nicht von der Erotik

---

[1] Der Satz S. 231, Z. 7—9 v. oben ist zu tilgen.

selbst zu sprechen, die und deren Bedeutung für Forschung und Jugendbildung der „Theaetet“ nicht kennt, der „Phaedon“ zugleich mit allem, was sinnlichen Ursprungs ist, mifsachtet — während sie hier die Stufenleiter bildet, auf deren Sprossen der Strebende zu den höchsten Gesichten und mittelst dieser zu moralischer Vollkommenheit und Gottähnlichkeit emporsteigt. Doch es ist Zeit, den inneren Bau des merkwürdigen Werkes ins Auge zu fassen.

Welches Band — so fragt man sich — verknüpft die Hauptmasse, die „Liebesreden“, mit ihrem Nachzügler, dem Hymnus, welchen Alkibiades auf Sokrates anstimmt? Das scheinbar zufällige Anhängsel ist, so meinen wir, die eigentliche Wurzel, aus der das Ganze hervorwuchs. Sokrates zu preisen, dazu ist Platon allezeit bereit und aufgelegt. Diesen Preis aber aus dem Munde des Alkibiades ertönen zu lassen, dafür gab es einen bestimmten Anlafs und Beweggrund: das mehrfach erwähnte, lange nachwirkende Pamphlet des Polykrates. Dieser hatte Sokrates den Lehrer des Alkibiades genannt, in welcher Gesinnung und Absicht, läfst sich leicht erraten. In ähnlicher Weise hatte man dem Prodikos vorgeworfen, dafs er Theramenes, dem Anaxagoras, dafs er Perikles herangebildet habe (vergl. I 343 und 466f.). Allein während das Andenken des Theramenes von manchen, jenes des Perikles von den meisten hochgehalten ward, wurde des Alkibiades geniale Persönlichkeit zwar bewundert, sein reichsverderberisches Wirken aber so gut als allgemein verurteilt. Xenophon müht sich seitenlang ab, die Anklage in seiner — ziemlich plumpen — Weise zu widerlegen. Er gesteht halb widerwillig zu, dafs Sokrates vielleicht besser daran gethan hätte, den Alkibiades wie den Kritias zuvor in Selbstbescheidung und erst nachher in Politik zu unterweisen; doch habe sein Beispiel, solange er mit den jungen, hochstrebenden Männern Umgang pflog, sie aufs beste beeinflufst; später habe das Leben, die Frauen, die fremden Machthaber, das Volk selbst, den Alkibiades verderbt, woran Sokrates keine Schuld treffe. Wie ganz anders Platon!

Er verzichtet auf jede directe Apologie, er stellt ein lebenswahres Porträt des Alkibiades vor den Leser hin und läfst ihn mit der sprichwörtlichen Wahrhaftigkeit des Weines sein Verhältnis zu Sokrates in einer Weise schildern, die jene Anklage zu entwaffnen geeignet war: „Er zwingt mich zu bekennen, dafs ich, selbst noch in vielen Stücken unvollkommen, mich selber vernachlässige und mich um die Angelegenheiten der Athener kümmere . . . Also laufe ich von ihm fort und fliehe ihn, und wenn ich ihn sehe, schäme ich mich meines Bekenntnisses.“ Hätte er nur mehr mit Sokrates verkehrt — so mufste sich jeder Leser des „Symposion“ sagen — um wie viel besser wäre es um Athen gestanden! Was hat es aber, so mochte derselbe Leser fragen, mit jenem

Liebesverhältnis der beiden Männer auf sich, über das man mindestens in sokratischen Kreisen zu scherzen gewohnt war? Platon selbst hatte in Jugendschriften dieses Thema harmlos behandelt, so im Eingang des „Protagoras“, der also lautet: „Woher des Weges, Sokrates? Doch was frage ich: woher sonst als von der Jagd nach der Schönheit des Alkibiades?“ Nach dem Erscheinen jener Schmähschrift aber mufste es ihm geraten dünken, hierüber einmal ein aufklärendes Wort zu sprechen, wie es eben unsere Lobrede in nicht zu überbietender Deutlichkeit enthält. Und das bot wieder den natürlichen Anlafs, von des Sokrates Verhalten zur Erotik überhaupt zu handeln. Gerade der allbekannten Zuchtlosigkeit des Alkibiades gegenüber galt es, die Sophrosyne seines weisen Freundes mit den stärksten Farben auszumalen.

An diesem Punkte verschlingt sich die apologetische Absicht mit Platons Drang, die ihm eigentümliche erotische Mystik zu schildern. Diese nachzufühlen ist uns Modernen kaum mehr möglich. Nur auf Analogien können wir verweisen, auf verwandte Stimmungen muhammedanischer Perser, wie Hafis einer war, auf die Überschwänglichkeiten des Minnedienstes, vor allem auf Dante und seine Beatrice, die ihm ebenso die Pforten des Paradieses öffnet, wie Platon vom erotischen Triebe nicht bezwungen, aber geleitet, sich zur Anschauung des Ideals der Schönheit und aller damit verschwisterten moralischen und religiösen Herrlichkeit erhebt. Denn keines Beweises scheint es uns zu bedürfen, dafs der Verfasser des „Symposion“ aus stärkster persönlicher Erfahrung und Empfindung heraus das ausspricht, was er die mantineïsche Seherin verkünden läfst. Nur Selbsterfahrenes zeigt so lebenswarme, so glühende Farben. Auch fehlt es nicht an Zügen von höchst individueller und persönlicher Art. Der Wetteifer mit den grofsen Dichtern der Vergangenheit, die Zuversicht, durch seine Werke die Unsterblichkeit eines Homer zu erringen, die „Reden über Tugend“, die der Erotik entspriefsen, und das Bemühen um Bildung und Veredelung des geliebten Jünglings — all das ist nicht blofse platonische Lehre, es ist sicherlich und offenkundig platonisches Erlebnis. Wir wagen, wenngleich zweifelnd, einen Schritt weiterzugehen und auf den vornehmsten Gegenstand dieser vergeistigten Männerliebe hinzudeuten. Wir meinen Dion, dem Platon ein von der Erinnerung an einstiges leidenschaftliches Empfinden eingegebenes Grabgedicht gewidmet hat. Mit diesem, der, ganz wie Diotima es fordert, nicht mehr ein unreifer Knabe, sondern ein — fast zwanzigjähriger — ebenso stattlicher als reichbegabter Jüngling war, als der um mehr als anderthalb Jahrzehnte ältere Platon in Syrakus mit ihm zusammentraf, hat er nicht nur philosophiert; er hat im Verein mit ihm auch Pläne der staatlichen und socialen Wiedergeburt entworfen und mit seinem Beistand zu verwirklichen gehofft. Dadurch er-

hält der an sich befremdliche, durch den Zusammenhang keineswegs geforderte Hinweis auf Thaten der Gesetzgebung als Sprößlinge der Liebesgemeinschaft eine wohl begreifliche und beziehungsreiche Spitze.

Aus dem weiten Meer des Schönen aber, in welchen der Strom des Eros mündet, taucht eine Zauberinsel auf: die in unvergänglichem Glanze strahlende metaphysische Dichtung, die da Ideenlehre heifst. Mit dieser Schöpfung, mit ihren geistigen Wurzeln und Verzweigungen, mit den Wirkungen, die sie geübt, mit den Wandlungen, die sie erfahren, gilt es nunmehr vertraut zu werden.

Achtes Capitel.

Platons Seelen- und Ideenlehre.

Der gelehrte spanische Jesuit José d'Acosta (1540—1599) schliefst seine Darstellung einer Lehre der peruanischen Indianer mit dem Bemerken, dafs diese sich „einigermafsen" der platonischen Ideenlehre nähert. Der Glaube, den er im Auge hat, ist auch bei nordamerikanischen Indianern angetroffen worden; in dieser ihrer Gestalt hat wieder der Abbé Lafitau († 1755) Anklänge an Platons Theorie erkannt. Auch bei den Bewohnern der samoanischen Inselgruppe und nicht minder bei den Finnen begegnet diese Vorstellungsweise, die im wesentlichen die folgende ist. Das Vorhandensein zahlloser gleichartiger Gegenstände, vor allem der Tier- und Pflanzengattungen, heischt eine Erklärung, und diese liefert die Annahme eines Urwesens, welches bald als ein älterer, den fraglichen Wesen an Kraft und Gröfse überlegener Bruder, bald als ihr im Lande der Seelen weilendes Urbild, bald als der auf einem Stern wohnhafte Gott oder Genius betrachtet wird, dessen Einflufs die Einzelobjecte ihr Dasein und ihren dauernden Bestand verdanken. Diese Tendenz des menschlichen Geistes, die immer erneute Wiederkehr gleichartiger Eigenschaften einem realen Urbild oder Typus beizumessen, hat in der That an der platonischen Lehre einen erheblichen Anteil.

Die bestimmte Form aber, welche die Theorie in Platons Geist annahm, findet in der vorangehenden Entwicklung des griechischen Denkens ihre Erklärung. „Teile Heraklits Werden durch das Sein des Parmenides, und du hast die Ideen Platons" — in diese Formel hat Herbart seine Auffassung dieses Gedankenprocesses zusammengedrängt. Ihr liegt die authentische Darlegung des Vorgangs nicht ferne, die wir Aristoteles verdanken: „Da er (Platon) von Jugend auf

mit Kratylos und den heraklitischen Ansichten vertraut war, wonach alles Sinnliche in beständigem Flufs begriffen ist und es keine Wissenschaft davon gibt, so blieb er auch später bei dieser Annahme. Und da sich nun Sokrates mit den ethischen Gegenständen und gar nicht mit der Gesamtnatur beschäftigte, in jenen aber das Allgemeine suchte und sein Nachdenken zuerst auf Definitionen richtete, so brachte dies Platon, der ihm folgte, zu der Meinung, dafs die Definition etwas Anderes als das Sinnliche zu ihrem Gegenstande habe. — Dieses also nannte er Ideen des Seienden; das Sinnliche aber sei neben diesen und werde nach ihnen benannt; denn durch Teilnahme an den Ideen existiere" (hier erinnert Aristoteles an den Vorgang der Pythagoreer) „die Vielheit des den Ideen Gleichnamigen". Der Verflüchtigung des Stoffes — so dürfen wir diesen Erklärungsversuch zusammenfassend umschreiben — trat die Verfestigung, fast möchte man sagen die Verstofflichung, der Begriffe gegenüber. Die Begriffswelt hat sich an die Stelle der im Flufs begriffenen Natur gesetzt und den festen Bestand beansprucht, welcher der Welt des Werdens abgesprochen ward. Abgesprochen nicht nur durch Heraklit, sondern auch durch die Eleaten, welche die Sinnendinge mehr und mehr in das Reich des Scheines verwiesen hatten. Weitere Stützen boten dieser Ansicht alle die Denkschwierigkeiten, deren wir in einem früheren Abschnitt Erwähnung thaten, das Problem der Inhärenz und jenes der Prädication, die neuen der sokratischen Begriffsforschung entsprossenen Formen der uralten, vordem als Problem der Veränderung auftretenden Rätselfrage nach dem Verhältnis der Einheit zur Vielheit (vgl. S. 143 ff.). Real — so etwa lautet die Summe, die man aus diesen Gedankengängen zog — ist der stets sich gleich bleibende, von keinem Wandel betroffene, mit keinem Widerspruch behaftete Inhalt der Begriffe, nicht die Einzeldinge, deren jedes im Neben- wie im Nacheinander vielfachen Wechsel und Widerspruch aufweist.

Jene Denkschwierigkeiten wurden freilich durch die neue Lehre nicht gelöst; sie hatten nur ihr Kleid gewechselt und sich in die Frage verwandelt, wie denn die flüchtigen Einzeldinge mit den ewigen Urbildern zusammenhängen, ob durch „Teilnahme" oder durch „Nachbildung" und welche Bewandtnis es mit dieser Teilnahme oder Nachbildung habe. Von diesen Fragen hat auch Platon eine befriedigende Rechenschaft zu geben niemals vermocht, sondern sie, wie eben Aristoteles an der angeführten Stelle bemerkt, „anderen zu untersuchen überlassen".

Doch wir haben hier nicht von den Folgeergebnissen einer Lehre zu handeln, deren Motive noch nicht erschöpfend dargelegt sind. Wieder müssen wir den Leser an eine fundamentale Neigung des Menschen-

geistes und an seine weitreichenden Consequenzen erinnern. Abstractionen tragen dasselbe Wortgewand wie Wahrnehmungsdinge. Man bezeichnet sie durch Substantive und kann sie kaum anders bezeichnen. So nahe steht sich im ungeschulten Bewufstsein das Wirkliche und das Dingartige, dafs Wirklichkeit und Dinglichkeit gemeinhin mit demselben Ausdruck (so Realität von *rēs*, Sache) benannt werden. Kräfte, Eigenschaften, Zustände, Beziehungen werden als dingartige Wesenheiten, und, sobald sie einen nachhaltigen Eindruck auf das Gemüt hervorbringen, als belebte und willensbegabte Wesen, als Götter und Dämonen betrachtet. Der mythologischen Phase folgt die ontologische, jener naive Begriffsrealismus, dessen Spuren wir in frühen Stadien auch des griechischen Geisteslebens begegnen. Nicht mehr wird die Seuche oder das Fieber als ein Dämon, wohl aber die Heilkunst oder die Gesundheit wie eine Art von Sache angesehen. So in jenen Äufserungen des Verfassers der Schrift „Von der Kunst“, der den Zweiflern an der Realität der Arzneikunst mit der Frage begegnet: „Wie kämen wir dazu, von der Heilkunst als von etwas Wirklichem zu reden, wenn sie nicht ein solches wäre?“ Mit anderen Worten: Die lange Reihe von Urteilen über das Vorhandensein natürlicher Gesetzmäfsigkeiten und über die Fähigkeit des Menschen, diese zu erkennen und der Gesundheitspflege dienstbar zu machen, diese Urteilsreihe mit ihrem wahren oder falschen Schlufsergebnis: „Die Heilkunst existiert“, wird der Wahrnehmung eines Aufsendinges gleich gesetzt und als ein Act des geistigen Schauens erachtet. Es wird aus der Thatsache, dafs man von der Heilkunst spricht und handelt, ohne weiteres der objective Bestand derselben gefolgert, nicht anders als wie man im gleichen Falle auf die reale Existenz eines Dinges schliefst. Sehr ähnlich schon der sicilische Lustspieldichter Epicharm (vgl. S. 216), in dem wir bald auch in anderer Rücksicht einen Vorläufer Platons erkennen werden. „Das Gute ist ein Ding an sich“ — so folgert der philosophische Dichter, nachdem er vorher das Flötenspiel ein „Ding“ genannt hat; und er beweist nunmehr, dafs, wie der Erwerb des Flötenspiels, der Tanz- oder Webekunst den Weber, den Tänzer und den Flötenspieler, so auch der Besitz des Guten den guten Menschen schafft. Auch an Protesten gegen diese Vergegenständlichung von Abstractionen hat es schon vor Platons Auftreten nicht gefehlt; ein dahin zielendes Wort des Sophisten Antiphon ist unseren Lesern bereits bekannt geworden (vgl. I, 349, desgleichen 158).

Zu den jetzt erörterten Denkmotiven, die einerseits zur Annahme objectiver Typen, andererseits zur Verdinglichung von Abstractionen und in ihrem Zusammenwirken dazu führen, eben die Begriffe zu gegenständlichen Typen zu erheben, gesellten sich bei Platon noch zwei

Nebenmotive. Das erste derselben bildet eine Verstärkung der Verdinglichungstendenz und beruht auf der Artung der Gegenstände welche die Aufmerksamkeit des Forschers Platon vornehmlich gefesselt haben. Es waren dies — um mit Hermann Bonitz zu sprechen — „Begriffe des ethischen Gebietes“ . . . . desgleichen „mathematische; bei jenen aber ist es der Anspruch des sittlichen Urteils auf unbedingte Gültigkeit, bei diesen die von subjectivem Belieben unabhängige allgemeine Geltung, welche ihnen leicht den Schein der objectiven Realität gibt“. Der Typisierungstendenz andererseits kam der Künstler und Schwärmer in Platon zu Hilfe. Er hat aus den Naturtypen Ideale, aus den natürlichen ästhetische Vor- und Musterbilder gemacht. Im Ideal, das alle gesonderten und getrübten Vollkommenheiten in sich zusammenfafst und steigert, nicht ein Erzeugnis der von Gefühlssehnsucht und Gestaltungsdrang befeuerten geistigen Synthese, sondern einen realen Gegenstand zu erblicken, dessen matten Abglanz das entsprechende Wirkliche zeigt — diese enthusiastischen und schöpferischen Naturen so gemäfse Denkweise hat sicherlich an Platons Theorie gleichfalls einen Anteil, wenn auch nicht, wie John Stuart Mill voraussetzte, den Hauptanteil gehabt.

2. Eines genaueren Eingehens bedarf das im Vorausgehenden bereits gestreifte Denkmotiv, das wir mit einem Worte das aprioristische nennen dürfen. Es knüpft sich an die Frage nach der Herkunft von Begriffen sowohl als Urteilen, die nicht der Erfahrung zu entstammen scheinen. Unter solchen Begriffen stehen die mathematischen in erster Reihe. Woher — so fragt man sich — entspringt der Begriff der Linie als einer Länge ohne Breite oder jener der blofsen Fläche, der die Tiefe abgeht? Woher der Begriff des Kreises oder der Kugel, denen wir zwar in der Wahrnehmungswelt begegnen, aber niemals in jener idealen Vollkommenheit, welche ihre Begriffsbestimmungen in sich schliefsen? Diesen mathematischen reihen sich die Verhältnis-Begriffe an, wie jene der Einerleiheit, der Gleichheit usw., deren Erfahrungsursprung Platon mit Gründen, wie z. B. dem im „Phaedon“ vorgebrachten, bestreitet: wenn wir zwei Dinge gleich nennen, so leugnen wir dem Wortlaut unserer Aussage zum Trotz ihre vollkommene Gleichheit; denn wäre diese vorhanden, so würden die zwei Dinge für uns in eines zusammenfallen und nicht unterschieden werden können.

Auf alle diese Fragen erteilt der Empiriker eine und dieselbe Antwort: wir besitzen die Fähigkeit, mit unserem Vorstellungsvorrat frei zu schalten, das Getrennte zu verbinden, das Verbundene zu trennen. Eine Länge ohne Breite hat uns die Erfahrung allerdings nie-

mals aufgezeigt. Allein wir können von der Breite und ebenso, im Fall der Fläche, von der Tiefe zeitweilig absehen (thatsächlich richtiger würden vielleicht wir von Übersehen sprechen) und das einemal die erste, das anderemal die erste und die zweite Dimension allein ins Auge fassen. Andererseits gibt es freilich keine von der Natur oder der Menschenhand geformte Kugel, die nicht der genauesten Messung noch Unvollkommenheiten darbieten würde, ebenso wenig Gegenstände, deren Gleichheit eine unbedingt vollkommene wäre. Allein jener Fähigkeit des Absehens (Abstrahierens) steht die entsprechende des Zusammensetzens gegenüber, vermöge deren wir aus den partiellen Gleichheiten in Gedanken eine vollständige, aus den Teil-Vollkommenheiten eine Gesamt-Vollkommenheit zu erzeugen vermögen. Denker jedoch, die auf diese Auskunft nicht verfallen sind oder denen sie nicht als eine ausreichende galt, haben die Lösung des Problems anderswo gesucht: in der Annahme nämlich, dafs die fraglichen Begriffe durch unmittelbare Anschauung gewonnen worden und dafs die Gegenstände dieser der Sinnenwelt fremden Anschauungen von übersinnlicher Art sind. Auch auf diesem Wege empfahl sich Platon die Voraussetzung, dafs es reale Urbilder der Begriffe gibt, welche die Seele in einem Vorleben geschaut hat. Die Erinnerung an diese Schaunisse schlummere in der Seele und werde durch den Anblick der unvollkommenen Abbilder, welche uns die Erfahrung liefert, zu neuem Leben erweckt.

An Begriffe reihen sich ihre Verbindungen, die Urteile. Und dies ist das Gebiet, auf welchem der Apriorismus und damit auch jene Gestalt desselben, die da Ideenlehre heifst, ihre stärksten Stützen findet. Eine weite Kluft — so behauptet man — gähnt zwischen jenen Erkenntnissen, die dem Boden der Erfahrung entkeimen, und denjenigen, welchen ein anderer und höherer Ursprung eignet. Die ersteren mögen durch eine bisher ausnahmslose Erfahrung verbürgt sein — dennoch fühlen wir uns nicht genötigt, an ihre unbedingte Geltung zu glauben; es geht ihnen der Charakter der Allgemeinheit und der Notwendigkeit ab, der die letzteren kennzeichnet. Zu allen Zeiten und an allen Orten hat Wasser den Durst gelöscht; aber so wenig wir einen Grund zu der Annahme haben, dafs dem jemals anders sein werde: nichts hindert uns zu denken, dafs ein Trunk Wasser unseren Gaumen netzt und jenes Gefühl der Labung ausbleibt. Oder in umfassenderer Verallgemeinerung: so fest wir davon überzeugt sein mögen, dafs die Folgeverbindungen, und desgleichen die Coexistenzen, deren Inbegriff wir die gegenwärtige Weltordnung nennen, auch fernerhin bestehen werden, die entgegengesetzte Annahme kann nicht eine undenkbare heifsen. Undenkbar oder unbegreiflich hingegen

ist die Annahme, dafs ein Teil jemals ebenso grofs sei wie das Ganze, dafs zweimal zwei nicht mehr das Product von vier ergeben oder dafs zwei gerade Linien einen Raum einschliefsen werden. Nichts natürlicher, als dafs dieser Unterschied zwischen Erfahrungs- und sogenannten Vernunftswahrheiten auf diejenigen, die ihn zuerst wahrnahmen, den tiefsten Eindruck hervorgebracht und sie veranlafst hat, dieser und jener Reihe von Erkenntnissen einen total verschiedenen Ursprung anzuweisen. Für Platon stammen die der Zeit und dem Range nach aller Erfahrung vorangehenden Einsichten aus der Welt der Ideen; sie stellen die unter diesen obwaltenden Beziehungen dar; ein späteres Zeitalter spricht von „angeborenen Ideen" und dieselbe Denkweise hat im Laufe der Zeiten einen mannigfach wechselnden Ausdruck gewonnen.

Unsere Gegenwart kennt einen Vermittlungsversuch zwischen dieser, der aprioristischen, und der ihr entgegenstehenden empiristischen Erkenntnislehre: ein Compromiss, das zugleich, in Bezug auf die menschliche Gattung nämlich, empiristisch und aprioristisch in Bezug auf das Individuum ist. Es ersetzt das von Platon angenommene Vorleben der Einzelnen durch das reale Vorleben der Ahnenreihe. Es setzt voraus, dafs die durch Äonen angesammelten, sich summierenden und dadurch stetig verstärkenden Erfahrungen der Vorfahren den Bau der Seelenorgane selbst beeinflufst und dadurch die Kraft eines unbesiegbaren Zwanges erworben haben.

Die empirische Schule nimmt von dem Bemühen dankbar Kenntnis, die säculäre Gewöhnung und die ihr entspringende Vererbung für die Erklärung intellectueller nicht weniger als moralischer Dispositionen zu verwerten; von dem in Rede stehenden Problem glaubt sie jedoch ohne eine derartige Hypothese ausreichende Rechenschaft geben zu können. Sie weist darauf hin, dafs manch eine sogenannte Vernunftwahrheit auf einem blofsen analytischen oder Erläuterungs-Urteil beruht; so z. B. der Satz: „Das Ganze ist gröfser als sein Teil." Der Satz hat unbedingte Geltung; aber in ihm ist nur der Gedanke entfaltet, der in den Worten „Ganzes" und „Teil" bereits enthalten war. Wir verstehen unter einem Teil eben nichts anderes als eine Einzelgröfse, die sich mit anderen Einzelgröfsen zu einer Gesamtgröfse verbindet: $A = a + b$ usw. Dafs dann $a + b$ gröfser ist als b, dafs a mehr b mehr ist als a, ist nur ein anderer Ausdruck des im Gebrauch der Worte „Teil" und „Ganzes" schon eingeschlossenen Sachverhaltes. Alle eigentliche Denknotwendigkeit aber ist (wie J. S. Mill einmal treffend bemerkt hat) Notwendigkeit der Folge. Die Unbegreiflichkeit des Gegenteils ist die Unfähigkeit, einen Satz zugleich zu bejahen und zu verneinen; und die notwendige Geltung eines Schlusses wird dadurch erhärtet, dafs ihrem Leugner

jeder andere Ausweg verschlossen wird. „Alle Menschen sind sterblich; Cajus ist ein Mensch; folglich ist Cajus sterblich“ — wer die zwei Vordersätze zugegeben hat, kann den daraus gezogenen Schlufs nur dann bestreiten, wenn er entweder die Sterblichkeit der (den Cajus in sich begreifenden) Gesamtheit der Menschen oder das Menschentum des Cajus zugleich bejaht und verneint. Die Unvereinbarkeit einer Bejahung aber und der ihr entgegenstehenden Verneinung, gemeiniglich der Satz des Widerspruches genannt, ist, wie wir meinen, nicht sowohl eine Vernunftnorm, als eine allen unseren Wahrnehmungen, ja allen unseren Bewufstseinsvorgängen anhaftende Grundeigenschaft. Selbst der Ausdruck „Unvereinbarkeit“ ist hier streng genommen nicht am Platze. Zu Grunde liegt vielmehr die fundamentale Thatsache, dafs wir neben der Anwesenheit die Abwesenheit, neben dem Vorhandensein den Mangel, neben dem Thun das Unterlassen kennen. In diesen negativen Zuständen ist bereits die Ausschliefsung der entsprechenden bejahenden enthalten.

Auch um die mathematischen Erkenntnisse steht es (trotz der in den „Menon“ eingestreuten Winke) nicht wesentlich anders. Ihre Notwendigkeit ist die Notwendigkeit von Folgerungen, die aus Voraussetzungen gezogen werden. Dieser Thatbestand liegt in der Geometrie mit ihren Ableitungen aus Definitionen, die, auf die wirklichen Dinge angewendet, nur annähernde Wahrheit besitzen, klar zu Tage. Dazu gesellen sich die teils „allgemeine Voraussetzungen“ teils „Axiome“ genannten Sätze, wie dafs Gleiches zu Gleichem hinzugefügt Gleiches ergibt, oder dafs zwei Gerade keinen Raum einschliefsen können. Jenes will besagen, dafs, wenn ich dem Quadratmeter zu meiner Rechten einen anderen Quadratmeter beifüge, die Summe, nämlich zwei Quadratmeter, dieselbe sein wird, wie wenn ich eben diese Operation mit einem Quadratmeter zu meiner Linken vollführe. Das liegt aber daran, dafs diese beiden Quadratmeter als solche, nämlich abgesehen von dem Stoff, an dem sie haften, und von dem sie umgebenden Raum, identisch sind, sie sowohl als ihre gleichen Zuwüchse oder Abzüge. Und nicht anders steht es, wenn ich von Gewichtsgröfsen, von Kraftgröfsen[1], von Zeitgröfsen usw. handle. Der Satz läuft also darauf hinaus, dafs es etwas gibt, was wir — erfahrungsmäfsig erkennbare — Gröfsenverhältnisse nennen und dafs diese dieselben bleiben, gleichviel welche die Einzelobjecte oder auch die Gattungen von Objecten seien, an denen wir sie vorfinden. Das Axiom von den zwei Geraden aber bedeutet so viel als dieses: Gegeben das (in der Aufsenwelt niemals vollständig verwirklichte) Vorstellungsgebilde, das wir gerade Linien nennen, so lehrt uns ein Blick auf dieses, dafs zwei Gerade sich dort, wo sie sich berühren, auch durchkreuzen und somit von einander entfernen —

eine Wahrheit, deren ausnahmslose Geltung ein alle möglichen Winkellagen umfassendes Experiment sofort aufser jeden Zweifel stellt. Einen Raum aber könnten zwei Gerade nur dann einschliefsen, wenn sie sich mindestens an zwei Punkten berührten.

In der Arithmetik werden die Beweise nicht ausdrücklich aus solchen Voraussetzungen abgeleitet; aber das unterbleibt nur darum, weil eine und dieselbe Voraussetzung das ganze Gebiet dieser Disciplin beherrscht. Wenn wir sagen: $2 + 2 = 4$, so bedeutet das nicht, dafs je 2 und 2 Häuser, Menschen oder Pferdekräfte das 4 fache des Umfangs, der Fähigkeiten oder der Leistungen des Einen ausmachen. Denn das ist zum Teil überhaupt nicht, zum Teil nur von mittleren Durchschnitten wahr. Vielmehr sehen wir von allen sonstigen Eigenschaften der Gegenstände ab, betrachten sie nur als Zählobjecte und behaupten nichts anderes, als dafs die also von den Dingen abstrahierten Einheiten in ihrer Vereinigung dieselben bleiben, die sie in ihrer Vereinzelung waren, indem wir zugleich der anderen Erfahrungswahrheit Ausdruck geben, dafs wir jene Einheiten und ihre Verbindungen in jeder beliebigen Weise zu gruppieren vermögen. Nicht irgendwelche Erkenntnisse — so behauptet der Empirist — sind uns demnach a priori gegeben, wohl aber die Fähigkeit, gewisse Verrichtungen zu vollziehen, insbesondere jene des Trennens und Verbindens, des Folgerns und Vergleichens. Platon aber, der auch als Apriorist gewissermafsen Empiriker ist, verweist auf Erfahrungen, welche die Seele gewonnen hat, ehe sie an der Körper gebunden ward.

---

3. Dem tiefen Spalt, der sich zwischen der Ideen- und der Sinnenwelt aufthat, entsprach die weite Kluft, die das Seelische mehr und mehr vom Körperlichen schied. Hier hat Platon eine geschichtliche Entwickelung weitergeführt, die lange vor ihm begonnen hatte. Neben den Orphikern und Pythagoreern ist Xenophanes zu nennen. Er wird uns als derjenige genannt, der das seelische Princip mit einem neuen und später viel gebrauchten Namen „Pneuma“ (Windhauch, *Spiritus)* benannt hat. Solch eine Namensänderung pflegt mit einer veränderten Auffassung der Sache Hand in Hand zu gehen und ihr Vorschub zu leisten. Wir haben Grund zu der Annahme, dafs Xenophanes hier wie in seinen religiösen Neuerungen auf alt-arische, im Volksbewufstsein niemals ganz erloschene Vorstellungen zurückgriff. Solch eine Vorstellung ist die Rückkehr jenes Seelen- oder Lebenshauches zum Himmelsraum und dem ihn erfüllenden Äther. Diese konnten wir als eine zu Athen im letzten Drittel des fünften Jahrhunderts gangbare Ansicht nachweisen, der Euripides literarischen Ausdruck

gab (vgl. S. 68). Ihm ging Epicharm voran mit den Versen, welche wahrscheinlich einem Trauernden Trost zusprechen sollten:

„Was vereint war, ist geschieden; jedes strebt nach seinem Heim:
Staub zu Staub, der Hauch nach oben. Was ist's weiter? Nimm es hin!"

Wahrscheinlich ist der philosophische Lustspieldichter hier den Spuren des Xenophanes gefolgt, mit dem er an Hierons Hofe verkehrt, dem er einer Andeutung des Aristoteles zufolge ein bedeutsames Lob (seine Lehre sei „nicht wahrscheinlich, aber wahr") gespendet hat und mit dem er auch sonst tiefgreifende Übereinstimmung aufweist. So hat er, was wir bei Xenophanes nur erschliefsen konnten (vgl. I, 132), die Naturfactoren als Götter betrachtet — wieder eine alt-arische, zumal bei den Persern klar erkennbare Denkweise — nach dem Zeugnis des Lustspieldichters Menander:

„Die Götter Epicharms sind Sonne Mond,
Die Sterne Feuer, Wasser Erde Luft."

Und gleichwie Xenophanes seiner obersten Gottheit eine durch keinerlei leibliche Organe vermittelte Erkenntnis zugeschrieben hatte, so sagt Epicharm:

„Geist ist Ohr und Geist ist Auge, alles And're blind und taub."

Hier mag in manch einem aufmerksamen Leser dieser Bände ein Bedenken erwachen. Von dem Urheber der Alleinheitslehre, in dessen oberster Gottheit wir eine Art von Weltseele erkannten, sollen Einflüsse ausgegangen sein, die einem psychischen Dualismus den Weg gebahnt haben? Das mag in Wahrheit befremdlich klingen, aber es liegt kein Widerspruch darin. Psychischer und kosmischer Dualismus, das sind zwei Dinge, die einander eng berühren, aber sich nicht wechselseitig bedingen. Jedes von beiden besitzt die Tendenz, zum anderen hinzuführen; aber der Weg ist oft ein weiter, und Gegenkräfte können die Wirkung dieser Tendenz aufhalten oder vereiteln. Das fand auch bei der Orphik statt, welche, wie wir schon einmal bemerken mufsten, die „in ihrem Grundprincip schlummernde Consequenz niemals gezogen" hat (vgl. I, 111). Das hat erst Platon gethan. Der Glanzfülle der Ideen steht die Niedrigkeit der Einzeldinge, der Realität des Überirdischen die Irrealität der Natur, der Allgüte der Gottheit eine dumpfe, ihr Walten hemmende Macht gegenüber, gleichwie die aus dem Kreis der Götter stammende Seele in den zugleich ihre reine Erkenntnis und ihre Seligkeit trübenden Körper gebannt ist, der sie wie der Kerker einen Gefangenen, ja wie das Grab den Toten umschliefst. Hier werden aus den im orphischen Pythagoreïsmus enthaltenen Prämissen die letzten Folgerungen gezogen. Es gelangt eine Denk- und Gefühlsweise zum

Ausdruck, die auf das späte Altertum den nachhaltigsten Einflufs geübt und ihre langdauernde Nachwirkung bis auf die Gegenwart erstreckt hat. Die der althellenischen Sinnesart widerstreitende Strömung ist vornehmlich durch Platon, freilich nicht sofort, aber nur um so sicherer, zum Siege geführt worden. Bei diesem Gegensatze zweier Weltanschauungen wollen wir einen Augenblick verweilen.

4. Der Dualismus ist nicht notwendig naturfeindlich. Seine Schnittlinie mufs nicht eine transversale, sie kann auch eine senkrechte sein. Statt die Gottheit der Welt, den Geist dem Stoff, die Seele dem Körper entgegenzustellen, kann man innerhalb jedes Daseinsbereiches Gegensätze auffinden, als solche anerkennen und bewerten, contrastierende Paare und Reihen von Wesen, innerhalb der Götterwelt nicht minder als der gesamten beseelten und unbeseelten Schöpfung. Das ist es, was die Lehre Zarathustras gethan hat, eine Religion, die zwar an räumlicher und zeitlicher Weite, schwerlich aber an Tiefe der unmittelbaren Wirkung, ihren glücklicheren Schwestern nachsteht. Indem sie den Gegensatz von Gut und Böse als den fundamentalsten, alle Bereiche durchwaltenden aufstellt, alle Wesen wie in zwei feindliche Heerlager ordnet und den Menschen zur Mitarbeit an diesem nie rastenden Weltstreit aufruft, ist sie wie kaum eine andere eine Religion der intensiven Willensbethätigung und des Kampfes gewesen, die freilich der künstlerischen Beschaulichkeit nicht viel mehr Raum gewährte, als der naturfeindlichen Askese. Die Jünger Zarathustras haben ihre religiöse Pflicht geübt, indem sie zahlreiche Kinder zeugten, das wüste Land bebauten, schädliches Getier ausrotteten, barbarische Völker unterwarfen, indem sie, mit einem Wort, das Reich des Lichtes und der Ordnung gemehrt, jenes des Unheils und der Finsternis gemindert haben. In den Büchern des Avesta rauscht es allerorten wie aus Brunnen der Kraft, der Jugend, der Gesundheit.

Zum Kampfe lädt auch der orphisch-platonische Dualismus den Menschen, aber mehr zum Kampfe mit sich selbst als mit der Aufsenwelt. Seine weltgeschichtliche Aufgabe war es, das Innenleben zu vertiefen und die Gewissen zu schärfen. Insofern reiht sich diese von den Orphikern begonnene, von Platon fortgesetzte Bewegung an die apollinische Religion an, deren sittigende Wirkung vom Hauptsitz des Apollon-Cults ihren Weg durch die hellenische Welt genommen hat. Nicht Zufall ist es, dafs in delphischen Sprüchen zuerst eine Verfeinerung des moralischen Sinnes sich offenbart, die uns bisweilen gar nicht wie ein Erzeugnis der antiken Welt anmutet. Man denke an jene Erzählung Herodots vom Spartaner Glaukos, der ein ihm anvertrautes Gut sich widerrechtlich anzueignen gewillt war und darüber

den Rat des delphischen Orakels einholte. In markigen Versen, die wir noch besitzen, hat die Pythia seine Frage, ob er das Gut unterschlagen und den dazu erforderlichen Meineid leisten solle, beantwortet:

„Schwöre nur! Harret der Tod doch auch des Eidesgerechten!
Aber ein Sohn ist des Eides, ein namenloser, nicht Hände
Sind ihm noch Füfse; jedoch er folgt dir eilig und ruht nicht,
Bis er das ganze Geschlecht zermalmt und vom Boden gefegt hat."

Da erschrickt Glaukos, will von seinem Vorhaben abstehen und bittet die Gottheit um Verzeihung. Die Pythia aber erwidert: „Den Gott versuchen und die That ausführen ist dasselbe." Und in Wahrheit, so läfst der fromme Geschichtsschreiber seinen Gewährsmann fortfahren, „von diesem Glaukos lebt kein Nachkomme mehr, kein Haus noch Herd wird nach ihm benannt, er ist aus Sparta ausgetilgt mit der Wurzel".

Trotz dieses Einschlages von stark ausgeprägter ethischer Gesinnung, trotz aller durch den Culturfortschritt bedingten und durch die Werke der grofsen Dichter geförderten Versittlichung der Götter (vgl. S. 4 ff.) ist die hellenische Religion allezeit vorwiegend eine Verehrung der Naturpotenzen geblieben. Als solche läfst sie sich einem in reichem Faltenwurf die Glieder umfliefsenden, den ganzen Leib deckenden Gewand vergleichen. Sie ward allen Seiten und Richtungen der menschlichen Natur gerecht, sie schlofs kein Element derselben aus ihrem Kreise aus, sie gewährte allen Gemüts- und allen Sinnenkräften Raum und Nahrung; sie hat, da sie mit dem den Griechen in so hohem Grade eigenen Sinne für das Mafs gepaart war, jedes active Thun und jeden passiven Genufs geadelt. Frei und leicht lebt und atmet der von solch einer Religion Erfüllte und Geleitete, der überdies in jeder Naturerscheinung ein Göttliches erblickt oder ahnt. Wenn wir unter Individualmoral die seelische Hygiene verstehen und diese mit Aristoteles, der hierin das Organ des griechischen Volksgeistes ist, in der Meidung aller Extreme, somit im Gleichgewicht der Kräfte, in der harmonischen Ausbildung der Anlagen, von denen keine die anderen aufzehren oder lähmen darf, erblicken, so hat die griechische Naturreligion diesen ihren Forderungen wie kaum eine andere entsprochen. Ihre Unzulänglichkeit offenbart sich auf dem Boden der Socialmoral. Eigensucht und Eigennutz waren im alten Hellas fast allezeit übermächtige Factoren, Charaktere von fleckenloser Reinheit in socialmoralischer Rücksicht ungemein seltene Ausnahmen. Das ganze Aufgebot staatlicher und kriegerischer Zuchtmittel war stets erforderlich und kaum ausreichend, um die gesellschaftsfeindlichen Antriebe an die Kette zu legen. Man denke an Sparta, wo die lykurgische

Disciplin, sobald sie die geringste Lockerung erfuhr, und auch sonst auf jenen Gebieten, die sie nicht direct in ihren Bannkreis zog, sich für diesen Zweck unzureichend erwiesen hat. Und all die leidenschaftliche Vaterlandsliebe, wie sie in den einer erweiterten Familiengemeinschaft gleichenden Staatswesen erwachsen mufste, hat nicht ausgereicht, um den Verrat an der Vaterstadt dort hintanzuhalten, wo irgend eine ungewöhnlich starke Verlockung an den Bürger herantrat. Nicht anders stand es mit der selten überwundenen Bestechlichkeit der Richter, mit der vor keinem Äufsersten zurückschreckenden Factionswut der Parteien. An Redlichkeit und Wahrhaftigkeit vor allem hat es der hellenischen Nation gar sehr gemangelt

Der innere Bruch, die Selbstentzweiung, die Naturfeindschaft, die ihr entkeimende Askese und Schwärmerei, alle diese Früchte der orphisch-pythagoreïschen, durch Platons mächtigen Einflufs schliefslich siegreichen Bewegung, sie dürfen uns als Übel gelten, aber nicht als ungemischte Übel. Sie haben zu einer Vertiefung des Gemütslebens geführt, die das Bereich der Kunst und der Speculation gewaltig erweitert, die sich vor allem im Laufe der Zeit der Stärkung des Pflichtgefühls, der Kräftigung der Socialmoral hilfreich erwiesen hat (vgl. I, 109 f.). Die freieste und reichste Ausbildung der Individuen und die Fesselung ihrer das Wohl der Nebenmenschen bedrohenden Antriebe — beides in gleichem Mafse zu verwirklichen scheint der Menschennatur versagt zu sein. Wenn der eine der Eimer steigt, pflegt der andere zu sinken. Gewifs nicht ohne Übertreibung, aber auch nicht ohne jeden thatsächlichen Anhalt hat Ernst Renan das Italien der Renaissance, die Heimat Rafaels und Michelangelos, „eine Mördergrube und einen schlechten Ort“ genannt. Den späten Erben jahrtausendlanger geschichtlicher Entwickelungen ziemt der Versuch, den Widerstreit zu schlichten und das Köstlichste von dem, was ihre Culturvorfahren gesondert besessen haben, zu einem neuen, harmonischen Ganzen zu verschmelzen.

Neuntes Capitel.

Platons „Phaedros“.

Während die Ideenlehre im „Symposion“ nur auftaucht, um die Idee des Schönen einzuführen und dadurch das Wesen der Erotik zu beleuchten, nimmt sie im „Phaedros“ einen ungleich gröfseren Raum ein; sie gewinnt hier eine nahezu centrale Stellung zugleich in der Erkenntnislehre und der Ethik und erscheint in enger Verbindung mit

der Lehre von den Schicksalen der Seele. Daraus folgt noch nicht, dafs der „Phaedros“ später als das Gastmahl verfafst sei. Wohl aber ergibt sich aus diesem Verhältnis die Notwendigkeit, die hier eingehaltene Ordnung mindestens aus didaktischen Gründen zu wählen.

„Will jemand einen grofsartigen Stil schreiben, so habe er einen grofsartigen Charakter.“ Dieses Goethesche Wort liefse sich unserem Gespräch als Motto voranstellen. Genauer gesprochen besagt der gesamte Inhalt dieser wunderbar reichen, aber trotzdem der Einheitlichkeit keineswegs ermangelnden Schöpfung: ohne edle Gesinnung und edle Liebe keine echte Philosophie, ohne echte Philosophie keine wahrhafte Beredsamkeit oder Kunst der sprachlichen Darstellung.

Die Scenerie des Dialogs, an welchem neben Sokrates nur der schöngeistige Phaedros teilnimmt, ist unseren Lesern nicht mehr unbekannt (vgl. S. 219). Hier gilt es, seinen Verlauf mit möglichster Kürze zu schildern. Den Ausgangspunkt bildet eine von Phaedros höchlich bewunderte Rede, die er soeben von Lysias, „dem hervorragendsten der“ damaligen „Redenschreiber“, vernommen hat und dem Sokrates mitteilt. Wir haben allen Grund, den kleinen Vortrag für authentisch und nicht für eine blofse Fiction zu halten. Denn es wäre abgeschmackt gewesen, an einem selbstgeschaffenen Phantom jene eingehende Kritik zu üben, die Platon diesem Erzeugnis widmet. Es ist nicht sowohl ein Kunstwerk als ein Kunststück, wie es deren in jenem Zeitalter gar manche gegeben hat. Man denke an des Polykrates Lobrede auf die Mäuse oder an desselben Verteidigung des grausamen Tyrannen Busiris, an das Lob der Klytaemnestra, der Helena oder des Paris. Es waren das Schaustellungen von Geist und Witz, die einer paradoxen These einen hohen Grad von Scheinbarkeit verleihen sollten. Das Thema dieses Übungsstückes ist das Lob der Selbstpreisgebung an den nicht Liebenden und Ungeliebten. Sokrates erbietet sich, dasselbe Thema in noch wirksamerer Weise durchzuführen, und er trägt in der That eine derartige Rede vor, die jedoch nur den ersten Teil jener These, den Tadel der Hingabe an den Liebenden und die Schilderung der Übel der Leidenschaft enthält. Er thut dies verhüllten Hauptes, wie um den Mangel innerlicher Zustimmung auszudrücken, und bricht dort ab, wo dem negativen Teil der Darlegung sein verfänglicheres positives Gegenstück folgen sollte.

Hat er bisher nur die Kunst des Lysias überboten, so schickt er sich alsbald, von einer religiösen Verpflichtung gegen Eros und Aphrodite getrieben, dazu an, eine Palinodie anzustimmen und zugleich sich selbst zu überbieten. Damit beginnt jene grofse Rede, welche die Hauptmasse des Gespräches ausmacht. Hier wird der

menschlichen Besonnenheit, die alle Leidenschaft meidet, die göttliche Raserei, Manie oder Extase gegenübergestellt und mit den glänzendsten Farben ausgemalt: die Leidenschaft des Dichters und Propheten, des Schönheits- und Wahrheitsdurstigen, des Philosophen und Erotikers. Man darf diese Rede kühnlich als Platons Absage an den reinen Sokratismus, an den ausschliefslichen Cultus der verstandesmäfsigen Nüchternheit bezeichnen. Wir sind hier weit entfernt von dem, was man den sokratischen Rationalismus nennen könnte. Wie sehr er sich dadurch von anderen Sokratikern entfernt, mag die Erinnerung an die Denkweise des Antisthenes lehren. Als doppelt blasphemisch mufste ihm jetzt dessen Ausruf gelten: „Könnte ich der Aphrodite habhaft werden, so würde ich sie erschiefsen" (vgl. S. 106). Und ebenso fremd ist ihm die Sinnesweise, welcher die Liebe nur als das Verlangen nach einer möglichst harmlosen Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse gilt. Die Leidenschaft wird zugleich gerechtfertigt und geadelt. Und zwar durch einen wunderherrlichen, im höchsten Schwung und Glanz der Rede prangenden Mythos.

Vorausgeschickt wird die Behauptung und der vermeintliche Beweis der Unsterblichkeit der Seele, ein Beweis, der uns im Verein mit anders gearteten Argumenten späterhin beschäftigen soll. Das Wesen der Seele wird durch ein Bild versinnlicht. Sokrates vergleicht sie einem Zwiegespann: einem edlen und einem gemeinen Rosse (die edlen und die unedlen Begehrungen), beide geführt von einem Wagenlenker (der Vernunft). Dann wird das Leben der Seelen im Himmel geschildert, wie sie an dem Umzug der Götter teilnehmen, wobei jede sich einer verwandten Gottheit anschliefst, und wie sie sich in den „überhimmlischen Raum" zu erheben trachten, „den noch keiner der Dichter besungen hat und keiner besingen wird nach Würden ... Es steht aber so damit ... Die farblose und gestaltlose und untastbare wirkliche Wahrheit kann durch den Lenker der Seele allein geschaut werden ... Bei dem Umzug aber schaut sie die Gerechtigkeit selbst, schaut die Sophrosyne, schaut die Wissenschaft, nicht diejenige, welche erst wird, noch etwa in einem andern eine andere ist, von dem, was wir jetzt seiend nennen, sondern die Wissenschaft dessen, was wirklich seiend ist." Völlig gelingt dies nur den göttlichen Seelen; die schwächeren vermögen im Streit und Drang der Pferde nur wenig zu schauen; sie verlieren ihre Flügel und sinken zur Erde; doch hat jede etwas von dem Seienden geschaut. Gepflanzt aber wird sie bei der ersten Geburt nicht in eine tierische Natur, sondern diejenige, die das meiste gesehen, dient zur Erzeugung eines Menschen, der ein Freund der Weisheit oder Schönheit, den Musen oder der Liebe hold sein wird; die übrigen in eine Stufenreihe menschlicher Wesen, welche

vom gesetzlichen König und Feldherrn, vom Staatsmann, Haus- und Vermögensverwalter, vom Arzt und Gymnastiker, vom Poeten und nachahmenden Künstler, vom Wahrsager und Weihepriester, vom Handwerker und Landbauer zum Sophisten oder Volksredner und zum Tyrannen herabführt. „Wer jedes Leben, das hier genannt ist, gerecht durchlebt, erlangt ein besseres Los, wer ungerecht, ein schlechteres. In dasselbe Leben kehrt keine Seele innerhalb zehntausend Jahren zurück, ausgenommen die Seele dessen, der ohne Falsch philosophiert oder der Knabenliebe mit Philosophie gehuldigt hat. Diese werden im Laufe der Zeit wieder beflügelt, die übrigen nach Vollendung ihres ersten Lebens einem Urteil unterworfen", das die einen in die unterirdischen Richtstätten führt, andere in einen Ort des Himmels erhebt, wo sie ein ihrer irdischen Lebensweise entsprechendes Dasein führen. Nach tausend Jahren gelangen sie zur Wahl des zweiten Lebens, wo dann auch eine menschliche Seele in einen Tierleib und eine vormals menschliche aus einem solchen wieder in einen Menschenleib zurückversetzt wird.

Als die grofse Mittlerin zwischen dem irdischen und dem göttlichen Leben gilt Platon hier die Liebe. Denn die Gerechtigkeit, die Sophrosyne, die Einsicht, entbehren jedes augenfälligen Abbilds, das, wenn es vor unsere Blicke träte, gewifs unbeschreibliches Entzücken erregen würde. „Nun aber hat blofs die Schönheit das Los, zugleich im höchsten Grad in die Augen leuchtend und liebenswert zu sein." Ihre Ausflüsse ergiefsen sich durch die Augen in die Seele des Betrachtenden, füllen sie mit Wärme und lösen so die Erstarrung, welche das Sprossen der Flügel gehindert hat. Und ebenso kehrt der Strom der Schönheit dem Echo gleich aus den Augen des Bewundernden in den Schönen zurück, benetzt die Ansätze des Gefieders und treibt es zum Wachstum. Der Geliebte liebt wieder, obgleich er anfänglich nicht weifs, wen, und wie ihm geschehen ist. (Kein Zug dieser Darstellung ist bedeutungslos. Mit gutem Bedacht ist von Erstarrung und ihrer Lösung bei dem Älteren, von blofsem Wachstum und dessen Beförderung bei dem Jüngeren die Rede.) Es werden in ausführlicher und bilderreicher Schilderung die verschiedenen Abstufungen der Liebesgemeinschaft erörtert. Am tiefsten steht das blofse tierische Begehren nach widernatürlicher Lust, dem keinerlei Scheu und Ehrfurcht vor dem Gegenstande des Verlangens beiwohnt. Die höchste Stufe und damit die baldige Befreiung aus der irdischen Haft, in welche die Seele wie das Muscheltier in seine Schale gebannt ist, erlangen diejenigen, bei denen „der bessere Teil der Seele siegreich ist und sie zu einem geordnete Leben und zur Philosophie führt". Später erreichen die Beflügelung diejenigen, die „ein gröberes, ein unphilo-

sophisches und ehrgeiziges Leben führen". Sie setzen dem Drang der unbändigen Rosse geringeren Widerstand entgegen, werden von ihnen in einem unbewachten Augenblick zusammengeführt und wiederholen, was hierbei geschieht, „wenngleich selten, weil sie etwas thun, wozu nicht die ganze Seele zugestimmt hat". Allein auch sie „tragen einen nicht kleinen Lohn von dem Liebeswahnsinn davon"; auch ihnen ist es vergönnt, „dank der Liebe, wenn die Zeit gekommen ist, miteinander zur Beflügelung zu gelangen".

2. Der zweite Teil des Gespräches enthält eine ebenso dichtgedrängte Fülle von Gedanken, wie der erste überreich ist an Gleichnissen und an Ergüssen begeisterten Empfindens. Mit der Kundgebung seines Beifalls verbindet Phaedros die Äufserung des Zweifels, ob Lysias etwas Ähnliches zu schaffen imstande wäre; eher würde er wohl auf den Wettstreit, ja auf das Redenschreiben überhaupt verzichten, das ihm ja erst kürzlich von einem Volksredner in schmähenden Ausdrücken vorgeworfen ward. Damit ist der Weg gebahnt zur Erörterung der Frage, unter welchen Umständen die Beschäftigung mit Reden, ja mit Schriftstellerei überhaupt, Lob oder Tadel verdiene. Mit anderen Worten: es wird die Frage wieder aufgenommen, die im „Gorgias" durch ein ebenso summarisches als leidenschaftliches Verdammungsurteil erledigt ward. Nicht mehr wird hier wie dort die Rhetorik in Bausch und Bogen verworfen. Was der besonnene Beurteiler jenes Gesprächs sich heute sagt, das hat sich Platon in der Zwischenzeit zwischen der Abfassung der beiden Dialoge selbst gesagt. Er weifs jetzt sehr wohl, dafs die Kunst der Gedankenmitteilung dieselbe ist, mag der Redner oder der Schriftsteller, mag der Privatmann oder der Gesetzgeber sie üben, mag der Schreibende sich der prosaïschen Form oder des Versgewandes bedienen. Die älteren Lehrer der Rhetorik werden auch hier mit spöttischer Geringschätzung behandelt. Auch die minder bedeutenden unter ihnen werden einzeln namhaft gemacht, aber der gröfste von ihnen, Gorgias, wird nur im Vorübergehen gestreift, offenbar darum, weil ihm schon ein besonderes Werk, an das übrigens mehrfach erinnert wird, gewidmet war. Jene Sprechmeister und ihre Leistungen aber werden nicht mehr einfach verdammt, sondern nur an den ihnen nach Platons Meinung gebührenden Platz gerückt, etwa wie es den Staatsmännern im „Menon" ergangen ist. Auch sie erfahren gleich diesen eine teilweise Rehabilitation. Nicht die Redekunst selbst haben sie gelehrt, wohl aber eine Vorschule der Rhetorik geliefert. Diese wird auf neue Grundlagen gestellt. Auch wer nur in wirksamer Weise täuschen, nicht minder wer sich vor Täuschung hüten will, mufs Sachkunde besitzen. Was uns täuscht und irreführt, das sind Ähnlich-

keiten — ein Gedanke übrigens, der mit einer Prägnanz ausgedrückt ist, wie nur Platons reifste Werke sie zu zeigen pflegen. Jene Einsicht in die Ähnlichkeiten und Unterschiede ist wieder bedingt durch die Einsicht in das Verhältnis von Gattungen und Arten, durch die Fähigkeit, die Begriffe zu gliedern, die Einheit in der Vielheit zu erkennen, das Mannigfaltige zusammenzufassen, das Gleichartige in seine Unterabteilungen zu zerlegen, ohne hierbei nach Art eines schlechten Koches irgend einen Teil zu zerbrechen. Und wie auf der also geschilderten und hochgepriesenen, aus der Anschauung der Ideen erwachsenen Dialektik, so ruht die Schriftstellerei andererseits auf Seelenkunde. Die Wirksamkeit der Rede ist bedingt durch die Einsicht in die seelische Beschaffenheit derjenigen, an welche sie sich richtet. Die Form der Rede aber mufs der eines lebenden Wesens gleichen, sie mufs organische Einheit besitzen. Innerlich zusammenhängend müssen die Gedanken und Sätze sein und nicht nur „so hingeschüttet“, wie es eben in des Lysias Rede der Fall sei. Diese hat uns, so fügt Platon nicht ohne einen Anflug von selbstgefälliger Zufriedenheit hinzu, ein gar „glücklicher Zufall“ in die Hand gespielt, um an ihrem Beispiel die soeben aufgestellten Forderungen zu beleuchten.

Hier aber begibt sich etwas Aufserordentliches. Auch der auf so tiefe Grundlagen gestellten, auf Dialektik und Psychologie wie auf zwei Pfeilern aufgebauten Schriftstellerei kehrt nunmehr Platon den Rücken zu. Er, der gröfsten Schriftsteller einer, wenn nicht der allergröfste, erhebt sich hier zu einer Höhe, von der er auf alles Schriftstellertum wie auf alle Rhetorik herabblickt, ihre Schwächen und Schattenseiten mit unvergleichlichem Tiefblick erkennt und darlegt. Die Schrift — das läfst er den ägyptischen Gott Ammon dem Schrifterfinder Theuth vorhalten — schwächt das Gedächtnis. Das fertige Schriftwerk aber rollt umher, wendet sich unterschiedslos an Unvorbereitete wie an Vorbereitete, an Unverständige wie an Verständige. Es vermag nicht Fragen zu beantworten, nicht Zweifel zu lösen, es ist Angriffen wehrlos preisgegeben. Die Belehrung, die es erteilt, gleicht darum Treibhauspflanzen, die rasch emporwachsen, aber keine tiefen Wurzeln schlagen. Solch eine und nicht eine wahrhaft fruchtbringende Aussaat entströmt dem Rohr des Schreibenden. Nicht in Bücherrollen, sondern in die Seelen gilt es Belehrung zu schreiben. Das können weder Schriftwerke noch auch Reden leisten, die ohne Frage und Antwort nur um der Überredung willen „nach Rhapsodenart“ abgehaspelt werden. Was sie bieten, das sind nur Hilfen der Wiedererinnerung an das, was die lebendige, den Zuhörer sorgsam wählende, seine Vorbereitungsstufe und sein Verständnis in Betracht ziehende, seinen Einwürfen

Rede stehende und also wahrhaft unangreifbare Überzeugungen schaffende mündliche Unterredung leistet. Andere Reden und Schriftwerke sind blofse „Schattenbilder", ihre Abfassung im besten Fall ein „edles Spiel", nicht wahrhafter Ernst. Es ist das sokratische Kreuz- und Querverhör, das hier verherrlicht wird. Die zweite Stelle, wenngleich nur in weitem Abstand — das darf man zwischen den Zeilen lesen — mag der schriftlichen Nachbildung jener Unterweisungsart gebühren, dem Dialog und der Handhabung dieser Form, die Platon bevorzugt hat. Erheischt doch diese in nicht gar geringem Mafse die geistige Mitarbeit des Lesers, hält sie doch alles blinde Nachbeten, alles blofs passive Aufnehmen der Belehrung nach Thunlichkeit hintan. Nicht mit Unrecht hat man in dieser Darlegung den Schlüssel zu den Haupteigentümlichkeiten der platonischen Gespräche erblickt, die das Schlufsergebnis so oft unausgesprochen lassen, die „aus Widersprüchen ein Rätsel" weben und Winke ausstreuen, „die nur derjenige findet und versteht, der wirklich und selbstthätig sucht". Mit einem Grufs an den philosophisch veranlagten jugendlichen Redner Isokrates und mit einem Gebet an die Gottheiten des Ortes, das nur um innerliche, seelische Schönheit fleht, schliefst der Dialog.

3. Was an diesem Werke unsere höchste Bewunderung erregt, das ist die Tiefe der Perspective, die es eröffnet. Der Philosoph oder Weisheitsfreund, und diesen stolz-bescheidenen Namen nimmt der Verfasser am Schlusse für sich in Anspruch, weifs jegliches an den rechten Ort zu stellen. Das Handwerkszeug des Redners und Schriftstellers achtet er nicht eben hoch, aber er mifsachtet es auch nicht völlig; er schmäht und beschimpft es nicht, wie es im „Gorgias" geschehen war. Hinter dem Besitzer der rhetorischen Kunstgriffe aber steht der Dialektiker und Psychologe, hinter diesem der von Begeisterung erfüllte, alles Niedrige verachtende, nach dem Höchsten strebende Mensch. In der Einsicht, dafs nicht ein Verein von irgendwelchen Kniffen, dafs nicht die blofse Routine den grofsen Schriftsteller ausmacht, dafs die reichste Ausbildung der Intelligenz, der grofse Überblick über die Dinge und der tiefe Einblick in die Artung menschlicher Seelen hinzutreten mufs, und dafs all das wieder wertlos ist, wenn nicht eine mächtige, über alles Gemeine sich emporschwingende Persönlichkeit zugleich über die Stilmittel verfügt und jene gewaltigen Waffen des Geistes handhabt — darin erblicken wir, wie eingangs angedeutet, den eigentlichen Kern und den unvergänglichen Wert des Gespräches. Dieser sein Wert ist ein unschätzbarer auch für denjenigen, der nicht mehr an das Dasein metaphysischer Wesenheiten glaubt und dem die philosophische Knabenliebe als ein groteskes Gewand erscheint, in welches dereinst

idealer Schönheitssinn und schwärmerischer Enthusiasmus sich gehüllt hat.

An Billigkeit läfst es der „Phaedros“ wohl nur in Einem fehlen, in dem Verhalten gegen Lysias. Mit sicherem Griff hat Platon jene Übungsrede ausgewählt, die zugleich einen berühmten Namen an der Stirn und all die Mängel zur Schau trägt, die er geächtet wissen will: Frivolität statt des Hochsinns, Seichtigkeit statt der Gedankentiefe, regelloses, aber freilich nicht absichtsloses Durcheinander statt sachgemäfser Gliederung. Den etwaigen Einspruch, es werde damit an ein Erzeugnis geistiger Gymnastik ein diesem fremder Mafsstab angelegt, hätte Platon wahrscheinlich mit dem Bemerken abgethan, auch das Spiel dürfe nicht geistige und moralische Gewohnheiten züchten, die dem Ernst zum Schaden gereichen.

Dafs der Philosoph es als angemessen erachtet hat, das kleine Übungsstück eines grofsen Meisters und damit dessen Namen gleichsam an den Pranger zu stellen, diese Thatsache bleibt immerhin befremdlich und einer Erklärung bedürftig. Sie ist fast sicherlich in seiner Abneigung gegen Lysias zu suchen, die aus mancherlei Quellen flofs. Dem nahen Verwandten des Kritias und Charmides konnte der rührige Demokrat, der an dem Kampf gegen jene Oligarchen den eifrigsten Anteil nahm, unmöglich sympathisch sein. Und auch die künstlerischen Vorzüge, die der lysianischen Beredsamkeit eignen, waren nicht danach angethan, Platons Beifall zu erringen. Lysias war ein Virtuose der Kleinmalerei. Gröfse, Pathos, Schwung, jeder Zug zum Erhabenen ist ihm fremd. Hingegen verstand er es wie kein Anderer, den Ton und Stil der Anwaltsrede der Eigenart der Clienten anzupassen, jetzt in der Charaktermaske eines naiv-gutmütigen, beschränkten Kleinbürgers und betrogenen Ehemannes, dann in jener eines dürftigen und über seine Dürftigkeit scherzenden Invaliden aufzutreten, der um den Fortbezug eines kümmerlichen Staatsalmosens bettelt. Diese Kunst der „Ethopöie“, die ihm das Altertum mit vollem Rechte nachrühmt, war keineswegs nach dem Geschmacke Platons. Wir sind hier nicht auf Schlüsse angewiesen. Hat doch der Verfasser des „Staates“ geradezu die Fähigkeit verpönt, sich in jede beliebige Gestalt zu schicken, das Unedle und Geringfügige in vollendeter Weise nachzuahmen und dabei ausdrücklich neben dem Dichter auch den Redner namhaft gemacht. Auch war die Antipathie gegen alles Banausische und Mesquine gewifs in keiner Epoche seines Lebens stärker, als da er im „Symposion“ und „Phaedros“ das Banner zugleich der grofsen Leidenschaft und der Transcendental-Philosophie entrollte. Hier thun sich die Pforten des Himmels auf und ergiefsen einen Glanz, vor dem die lysianische Kleinkunst nicht nur, vor dem auch die ganze, von den Alten die „dünne“ oder „schmächtige“ genannte

Redegattung erbleichen mufste. Nur im Vorübergehen wollen wir der Möglichkeit gedenken, dafs auch persönliche Reibungen den im Wesen der beiden Naturen tief begründeten Gegensatz verschärft haben. Selbst in seiner Verteidigungsschrift des Sokrates mochte der demokratisch gesinnte Lysias ihn von seinen aristokratischen Freunden, einem Kritias und Alkibiades, zu deren Ungunsten gesondert haben. Seine Gerichtsrede gegen Aeschines hat diesen Sokratesjünger mit ebenso viel Witz als raffinierter Bosheit angegriffen, was dessen Mitschülern keineswegs gleichgültig sein konnte. Die argen Beschimpfungen, welche die zwei gegen den Sohn des Alkibiades gerichteten Reden auf das Haupt seines berühmten, bei Platon zu den engsten Genossen des Sokrates zählenden Vaters häufen, wollen wir nicht betonen, da der lysianische Ursprung jener Reden nicht endgültig feststeht.

Vieles von dem, was Platon von Lysias abstiefs, konnte ihn wenigstens zeitweilig zu Isokrates hinziehen. Dieser war, wie vor allem sein „Areopagitikos“ lehrt, ein Gegner der reinen Demokratie. In seiner Rede „vom Gespann“ verklärt er die Gestalt des Alkibiades. Er hatte mit Sokrates verkehrt, und der Abglanz dieses Verkehrs ruht auf manchen seiner Schriften. Endlich mufste die gemeinsame Gegnerschaft gegen Antisthenes ihn Platon näher bringen. So darf es uns nicht Wunder nehmen, dafs er ihn in seinem Streit mit Lysias gleichsam als Folie verwendet hat. Nicht allzu hoch darf man freilich jene Vorhersage veranschlagen, die Platon am Schlufs des Gespräches dem Sokrates in den Mund legt: Isokrates werde alle anderen Redner weit hinter sich lassen, ja, es wäre nicht zu verwundern, wenn er, dem etwas vom Philosophen innewohne, und dessen Gesinnung eine weit edlere als jene des Lysias sei, ganz und gar zur Philosophie überginge. Wer gleich uns den „Phaedros“ nicht für ein Werk früher Jugend halten kann — und daran hindert schon die orphisch-pythagoreïsche Auffassung des Seelenschicksals — der darf nicht daran denken, Platon habe die Erfüllung dieser Vorhersage ernstlich erwartet. Er schreibt (wie schon Cicero mit vollem Recht hervorhob) in reifem Mannesalter und kann unmöglich wähnen, dafs die Entwickelung des fast um ein Jahrzehnt älteren Isokrates noch eine völlig neue Wendung nehmen werde. Insofern liegt in dieser Voraussage auch ein Ausdruck des Bedauerns, dafs jene Hoffnung nicht verwirklicht ward; es ist ein von einem Anfluge von Herablassung nicht völlig freies Compliment.

In Wahrheit war Isokrates (436—338) ganz eigentlich das Urbild dessen, was man einen „beschränkten grofsen Mann“ genannt hat. Und zwar hängt seine Beschränktheit mit seiner Gröfse aufs engste zusammen. Er war ein an Ideen nicht eben reicher Sprachkünstler

ersten Ranges. Er hat die griechische Prosa von dem ängstlichen Gang und der abgezirkelten Steifheit ihrer älteren Vertreter erlöst. Er hat die grofse, ebenmäfsig dahinrollende — freilich durch ihr stetes Gleichmafs mitunter auch den Leser einlullende — Periode geschaffen. Nun ist aber unter einseitigen Begabungen die stilistische Virtuosität wohl diejenige, die am leichtesten zur Selbstüberschätzung wie zur Überschätzung durch andere führt. Wer Gedanken mit mehr als gewöhnlicher Gewandtheit darzustellen, mit weit mehr als gewöhnlicher Glätte und Stattlichkeit zu formen versteht, der erwehrt sich nur schwer der vom grofsen Publicum geteilten Täuschung, er sei selbst ein Massenerzeuger von Gedanken. Und wenn nun solch ein Stilkünstler, insoweit er Eigendenker ist, sich über das Durchschnittsniveau der Zeitgenossen hoch genug erhebt, um ihnen zu imponieren, nicht hoch genug, um sie zu befremden, dann pflegt sein Erfolg ein voller und dauernder zu sein. Das also geweckte starke Selbstgefühl aber vereinigt sich mit dem nicht ganz zu überwindenden Bewufstsein innerer Leere, um ihn mit mifsgünstigem Auge auf diejenigen blicken zu lassen, die ihn an Sprachgewalt erreichen, an Gedankenmacht unendlich überragen. Das ward in späteren Jahren das Verhältnis des Isokrates zu Platon. Der ehemalige Advocat, der diesen seinen Beruf verliefs und vergessen machen wollte, war das Haupt einer angesehenen Schule der Beredsamkeit geworden. Er glaubte sich als solches nicht nur durch die Heranbildung zahlreicher Staatsmänner und Schriftsteller, sondern — mit geringerem Recht — auch durch seine vielgeschäftige publicistische Thätigkeit um Athen und Griechenland gar sehr verdient gemacht zu haben. Von Platons Genie und weithin reichender Wirkung besafs er keine Ahnung. Stachelreden sind zwischen den beiden hin- und hergeflogen, und vornehmlich Isokrates ist es, in dessen Schriften man mehrfachen unfreundlichen Anspielungen auf den gröfseren Nebenbuhler begegnet. Bald blickt er, der sich der eigentliche „Philosoph“ zu sein dünkt, im Vollgefühl seiner nicht zu bestreitenden unmittelbaren Erfolge auf den Urheber unfruchtbarer Theorien geringschätzig herab; bald zollt er „den Fürsten der Streitkunst“ geradeso wie den Mathematikern und Astronomen den Tribut herablassender Anerkennung, indem er widerwillig zugesteht, dafs sie durch Schärfung des Verstandes, durch Übung der Fähigkeiten die Jünglinge, die sie länger als andere gewissermafsen „in der Kinderschule“ festhalten, mindestens mittelbar für das Leben vorzubereiten helfen. Am bittersten hat sich seine Abneigung gegen den toten Platon geäufsert, dessen „Staat“ und „Gesetze“ er als „sophistisches“ Machwerk brandmarkt.

4. Das Schlufscompliment für Isokrates steht nicht völlig vereinzelt. Man hat längst einige fast wörtliche Anklänge bemerkt, die den „Phaedros“ mit der „Sophistenrede“ des Isokrates verbinden. Mit der Mehrzahl der Sachkundigen betrachten wir hier Platon als den Entlehnenden, der sich durch diese Erinnerung an seine Schrift dem Isokrates freundlich erzeigen wollte. Nicht minder auffällig ist die Übereinstimmung zwischen mehreren Stellen des „Phaedros“ und Äufserungen des Gorgias-Jüngers Alkidamas in seiner Rede „gegen die Sophisten“, deren Inhalt das Lob der Improvisation im Gegensatz zu geschriebenen Reden bildet. Auch hier läfst sich kaum an Zufall denken, und diesmal ist, wenn irgend Einer, sicherlich Alkidamas der Borgende. Seinen Angriffen wieder gilt höchst wahrscheinlich eine Erwiderung in dem „Panegyrikos“ des Isokrates. Aus diesem Sachverhalt ergibt sich, falls er richtig gedeutet ist, die Möglichkeit, die Abfassungszeit unseres Gespräches in ziemlich enge Grenzen einzuschliefsen. Dann mufs nämlich der „Phaedros“ ein paar Jahre nach 390 und vor 380 verfafst sein. Denn die isokrateïsche „Sophistenrede“ ist nicht gar lange nach 390, sein „Panegyrikos“ aber 380 verfafst.

Weit schwieriger ist die Frage zu entscheiden, ob der „Phaedros“, dessen nahe Verwandtschaft mit dem nach 384 verfafsten „Symposion“ mit Fug auch auf zeitliche Nachbarschaft schliefsen läfst, diesem vorangegangen oder nachgefolgt ist. Die im „Symposion“ weiter fortgeschrittene Verfeinerung und Läuterung der Erotik legt den Gedanken nahe, dafs dieser Dialog der spätere sei. Doch fehlt dem Schlusse die zwingende Beweiskraft, da auch ein blofser Wechsel der Stimmung die Ursache der Verschiedenheit sein kann. Was uns vollends mit Mifstrauen gegen diese herkömmliche Folgerung erfüllt, das ist die nachstehende Erwägung. An einer von uns erwähnten Stelle des „Symposion“ blickt Platon mit noch ungeminderter Bewunderung zu den grofsen Dichtern und Gesetzgebern, einem Homer und Hesiod, einem Lykurg und Solon empor, welchen der Philosoph nachstrebt und denen es dereinst gleichzuthun als das höchste Ziel seines Ehrgeizes erscheint. Nahe am Ende des „Phaedros“ hingegen, dort, wo er der Schriftstellerei überhaupt den Krieg erklärt, sieht er von der errungenen Höhe auch auf die Verfasser von Gedichten und von Gesetzeswerken, unter denen er Homer und Solon ausdrücklich namhaft macht, herab. Damit entfernt er sich nicht nur beträchtlich weiter von der gangbaren griechischen Schätzung, die auch seinen Jugendwerken nicht fremd ist; er legt nicht nur ein erstarktes Selbstgefühl an den Tag; er bekundet auch eine Sinnesweise, an der er in seinem Hauptwerke, dem „Staat“, das die Dichter

ächtet und in der Gesetzgebung völlig neue Wege einschlägt, unverbrüchlich festgehalten hat.

Noch weit ernstere Schwierigkeiten bereitet uns das chronologische Verhältnis des „Phaedros“ zu derjenigen Schrift, welche uns demnächst beschäftigen soll, zum „Phaedon“. Diesen dem „Phaedros“ nachzustellen veranlassen uns sachliche Gründe von geradezu zwingender Art. Nicht nur wird im „Phaedon“ die Ideenlehre als eine schon oft verhandelte, auch dem grofsen Leserkreis, an welchen dieses Werk sich wendet, längst bekannte Doctrin, ja fast wie ein Gemeinplatz behandelt. Auch die Beweisführungen, die den gesamten Inhalt des Dialoges bilden, sind durchweg auf jene Lehre aufgebaut. Im „Phaedros“ hingegen wird die platonische Grundlehre in fast schüchterner Weise als eine völlig oder nahezu völlig neue eingeführt mit den Worten: „Denn man mufs es doch wagen, die Wahrheit zu sagen, zumal wenn man über die Wahrheit spricht.“ Der also gebotenen Voranstellung des „Phaedros“ aber treten die Sprach- und Stilkriterien hemmend in den Weg. Hier liegt ein Rätsel vor, dessen endgültige Lösung noch nicht gelungen ist. Darum aber den Sprachkriterien alles Zutrauen zu versagen, dazu wird sich kein Besonnener leicht entschliefsen. Ihr Zeugnis stimmt mit jenem der Sachkriterien in Betreff der rein sokratischen Gespräche sowohl als in Ansehung der zahlreichen platonischen Alterswerke so gut als vollständig überein. Man hat die Gravitationslehre nicht darum fallen lassen, weil sie zuvörderst nur die Hauptthatsachen der Planetenbewegungen, nicht aber ihre gesamten Störungen erklärt hat. An solche Störungen, an eine Durchkreuzung der Wirksamkeit der Hauptfactoren durch das Eingreifen von Nebenfactoren wird man auch in unserem Fall zu denken haben. Dafs die Prüfung der Zeitfolge irgend welcher Schriften an dem Mafsstab der Stilentwickelung ihres Autors ein völlig reinliches Facit ergeben, dafs die Rechnung ohne jeden Rest aufgehen sollte, wer möchte das von vornherein erwarten? Zweier Möglichkeiten darf man in derartigen Fällen nicht vergessen. Ein Werk kann lange Zeit innerlich gehegt sein und dennoch seine sprachliche Gewandung später empfangen haben als ein anderes, dessen Conception eine ungleich jüngere ist. Und ein früher verfafstes und veröffentlichtes Werk kann, zumal wenn sein äufserer Erfolg ein überaus bedeutender war, eine Umarbeitung von Seiten des Verfassers erfahren haben und nur in dieser seiner späteren Stilgestalt auf die Nachwelt gekommen sein. Dafs eben dies das Schicksal des „Phaedros“ war, haben wir vordem wahrscheinlich zu machen uns bemüht.

Zehntes Capitel.

Der „Phaedon" und Platons Unsterblichkeitsbeweise.

Hatte die Ideenlehre im „Symposion" nur eine beschränkte Anwendung gefunden, war sie im „Phaedros" zur Seelen- und Erkenntnislehre gleichwie zur Ethik in Beziehung getreten, so steht Platons Denken im „Phaedon" ganz und gar in ihrem Banne. Hier begegnet uns auch zum erstenmale der Kunstausdruck (eidos), der diese übernatürlichen Wesenheiten fortan bezeichnen sollte; unter ihnen werden nicht mehr blofs ethische und ästhetische Wertbegriffe, sondern Allgemeinbegriffe jeder Art und jedes Ranges namhaft gemacht; hier endlich wird auch schon das Verhältnis der Ideen zu einander, ihre Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit, nicht minder die Art, wie die Einzeldinge an ihnen Anteil nehmen, ins Auge gefafst. Dazu stimmt es aufs beste, dafs die Doctrin als eine bereits vielverhandelte, den Unterrednern, und das heifst doch auch den Lesern, vertraute und geläufige bezeichnet wird. Mit einem Worte: Platons Geist ist nunmehr in der Ideenlehre völlig heimisch geworden; sie hat sich, wenn man so sagen darf, aus den grofsen Gefäfsen des Systems in dessen feinste Äderchen ergossen.

Demgemäfs ist ihrer Darstellung der letzte Rest von mythischer Umhüllung abgestreift; sie liegt uns klar und nackt vor Augen. Ist es dem „Symposion" und dem „Phaedros" gegenüber vielleicht mit knapper Not noch eben möglich, das substanzielle Dasein der Ideen für einen nur bildlichen Ausdruck zu erklären, so versagt angesichts des „Phaedon" jede derartige Auskunft oder Ausflucht. Wird doch das Nachleben der Seele auf ihr Vorleben und dieses auf die Anschauung jener Urbilder gegründet, die ihr in solch einem Vorleben zu Teil geworden ist! Und damit gelangen wir zu dem eigentlichen Kernpunkt des Gespräches, dessen mächtiger, mit allen Kunstmitteln verschwenderisch ausgestatteter Bau ebenso sehr unsere höchste Bewunderung erregt, wie sein argumentativer Gehalt ernsten Anfechtungen ausgesetzt ist.

Der Dialog, dessen Schauplatz der Kerker des Sokrates ist, wird von einem Rahmengespräch umschlossen, welches die Einleitung, die Mitte und den Schluss des Werkes bildet. Im weltentlegenen peloponnesischen Phlius wünscht Echekrates von Phaedon, dem Lieblingsjünger des Sokrates (vgl. S. 167), Auskunft über dessen letzte Lebensstunden und über die Unterredung, die er damals mit seinen Schülern

gepflogen haben soll. Unter diesen wird Platon als abwesend genannt, ein deutlicher Wink, dafs der Bericht in seinen Einzelheiten auf geschichtliche Treue keinen Anspruch macht. Vom frühen Morgen bis kurz vor Sonnenuntergang, dem Zeitpunkt, da Sokrates den Schierlingsbecher leert, unterhält er sich mit der ihn umgebenden Freundesschar und legt dabei die gelassenste Ruhe, die ungetrübteste Zuversicht, kurz jene Gesinnung an den Tag, die den „Phaedon" zu einem Erbauungsbuch der Menschheit gemacht hat. Eben diese Heiterkeit im Angesicht des Todes und der Trennung von Angehörigen und Freunden ist es, die das peinliche Befremden einiger Jünger erregt. Sie verlangen von Sokrates eine Rechtfertigung dieses seines Verhaltens. Sie wird ihnen durch Darlegungen zu Teil, die das ganze Leben als eine Vorbereitung für den Tod, das Körperdasein als eine Gefangenschaft der Seele, alle der Leiblichkeit entstammenden Begehrungen als ein Hemmnis der lauteren Erkenntnis und die Sehnsucht nach dem Tode als die dem Weisen zugleich geziemende und naturgemäfse Gemütsverfassung bezeichnen.

So wird die Frage nach der Fortdauer der vom Körper geschiedenen Seele in den Mittelpunkt des Gespräches gerückt. Mit dem Erweis dieser These hat es sich Platon keineswegs leicht gemacht. Zwei thebanischen Jünglingen, Simmias und Kebes, vormaligen Schülern des Pythagoreers Philolaos, wird die Rolle der Opposition zugewiesen, einer mit ausdauernder Gründlichkeit und dem Aufgebot eindringenden Scharfsinns durchgeführten Opposition, welche Sokrates nötigt, von schwächeren zu stärkeren und von diesen zu den stärksten und nach Platons Meinung unwiderleglichen Beweisen aufzusteigen. Diese Gründe und Gegengründe, ihre Abwägung und Beleuchtung, soll uns späterhin beschäftigen. Ihre wechselweise Darlegung aber, die Unermüdlichkeit, mit welcher das Beweis-Turnier durchgekämpft wird, erfüllt einen doppelten Zweck. Sie soll den schliefslich erzielten Ergebnissen, der Frucht eines rückhaltlosen, von keiner Vorliebe beeinflufsten, selbst nicht von der Scheu, den scheidenden Meister zu kränken, behinderten Meinungsstreites den denkbar höchsten Grad gegenständlicher Sicherheit verleihen. Und indem Platon den Sokrates jedem Einwurf gegen die ihm eben in dieser Stunde zumeist am Herzen liegende Lehrmeinung williges Gehör schenken, ja zur unverhohlenen Darlegung von solchen dringend auffordern und aller „Misologie", das heifst dem „Redenhafs" oder besser der Prüfungsscheu, unerbittlich den Krieg erklären läfst, hat er zugleich dem wahrhaft philosophischen Geist eine Huldigung dargebracht und seinem geliebten Lehrer ein Denkmal errichtet, wie sie herrlicher nicht gedacht werden können. An der Triftigkeit der Unsterblichkeitsbeweise mögen

viele Leser des „Phaedon" zweifeln. Die dem Leben abgewandte asketische Grundstimmung mag manchen von uns zurückstofsen. Dem Evangelium der uneingeschränkten Denkfreiheit kann kein Feind der geistigen Verfinsterung, kein von echtem Wahrheitsdrang Erfüllter lauschen, ohne in Ehrfurcht das Knie zu beugen.

2. Erscheint der „Phaedon" somit in erster Reihe als ein Ausdruck des unerschrockenen und unablässigen Ringens nach dem Erwerb vernunftbegründeter Überzeugungen, so gehen Gemüt und Phantasie dabei doch keineswegs leer aus. An jener Stelle des Gespräches, wo nach Erledigung der zwei ersten Beweise und der an sie geknüpften ethisch-religiösen Ermahnungen feierliche Stille eintritt und Sokrates selbst in wortloses Nachdenken versinkt — an diesem Höhenpunkte seines Werkes glauben wir Platons Herz lauter als sonst pochen zu hören. Er ist ergriffen, und seine Ergriffenheit giebt sich in der Weise kund, wie sie sich bei wahrhaft grossen Schriftstellern zu äufsern pflegt. Bild um Bild, Gedanke um Gedanke steigt aus den bewegten Tiefen seines Innern wie aus einem unversieglichen Quell empor.

Das Treiben derjenigen, deren Seele nicht mehr an den Körper „genagelt und geleimt" ist und die sich doch immer wieder den Lüsten und Leiden überlassen, welche sie von neuem in das leibliche Dasein verstricken, — dies ihr Thun wird ein Gegenstück zur end- und fruchtlosen Webearbeit der Penelope genannt. Da die Mitunterredner die in ihnen zurückgebliebenen Bedenken aus Schonung für Sokrates vorzubringen zögern, erinnert er sie an den Gesang der Schwäne, der hell und jubelnd in der Stunde des Todes ertönt, in welchem auch sie, die der Zukunft kundigen Diener des Weissagegottes Apollon, kein Übel erblicken. Der Zweifel, ob die Seele nicht etwa zwar langlebig, aber darum doch nicht unsterblich sei, wird durch einen sinnigen Vergleich erläutert. Vielleicht ergehe es der Seele mit der langen Reihe ihrer Einkörperungen nicht anders als dem Weber mit den von ihm verfertigten und getragenen Gewändern. Er mag gar viele von diesen abnützen und überdauern und dennoch von dem letzten, das er im Greisenalter gewoben hat, schliefslich überdauert werden. Vermöge man nicht das feste Fahrzeug einer „göttlichen Rede" zu besteigen, so zieme es, sich von dem besten und haltbarsten der menschlichen Beweise wie von einem Flofs durch das Meer des Lebens tragen zu lassen, wobei dem griechischen Leser das Bild des sich aus dem Schiffbruch rettenden Odysseus vor die Augen treten mufste. Die in ihren Bemühungen erlahmenden Freunde ruft Sokrates, wie der Feldherr „geschlagene und flüchtige Truppen", dazu auf, sich

zu neuem Angriff zu sammeln. Dem neben ihm auf einem Schemel sitzenden Phaedon fährt seine Hand liebkosend durch die schönen langen Locken, die wohl am nächsten Morgen dem Scheermesser verfallen sein werden. Aber nicht um mich, so etwa fährt er fort, sollst du trauern; wohl aber wollen wir beide noch heute unser Haar scheeren, falls „die Rede“ (der Beweis) uns sterben sollte und wir sie nicht ins Leben zurückzurufen vermögen. Das gewaltigste Hindernis solchen Gelingens, die Prüfungsscheu oder der „Redenhafs“, wird mit dem Menschenhafs verglichen; beide entstammen der Vertrauensseligkeit, den Enttäuschungen, welche dieser allezeit harren, und der aus ihnen erwachsenden Verbitterung. In stetem Wechsel anmutreicher Wendungen und tiefsinniger Gedanken fliefst so die Erörterung dahin, bis endlich aus dem Widerstreit der Argumente wie aus den „Wirbeln und dem Wogendrang des Euripos“ der letzte und stärkste Beweis auftaucht, bei welchem Platon es bewenden läfst.

Dann werden aus dem also gesicherten Glauben an die Unzerstörbarkeit der Seele die ihrer Pflege während der Lebensdauer geltenden Folgerungen gezogen. Denn wäre mit dem Tod alles zu Ende, so könnte er ja in Wahrheit ein „Fund für die Bösen“ heifsen, die mit dem Leib zugleich der Seele und ihrer Schlechtigkeit ledig würden. Nun aber ist sie unsterblich und bringt in den Hades ihre „Bildung und Nahrung“ mit, von der ihr Heil und Unheil bedingt ist. Der Schilderung der Unterwelt geht eine Darstellung der Erde voraus, die als eine Kugel frei im Raume schwebe (die zuerst von Parmenides verkündete pythagoreïsche Lehre, vgl. I 148) und deren Schwebezustand in der von Anaximander herrührenden, auf ihr Gleichgewicht und die Gleichartigkeit des Himmels gegründeten Weise erklärt wird (vgl. I 42f.). Die menschlichen Wohnstätten befinden sich nicht, wie man meint, auf der Oberfläche, sondern in Einsenkungen der Erde, wo die Wässer zusammenrinnen, wo die Luft minder rein und hell, das Gebirge von Fäulnis zerfressen ist. „Wie Frösche um einen Sumpf“, so wohnen wir um das Mittelmeer, „viele andere aber anderwärts an vielen solchen Orten. . . . Die Erde selbst jedoch liegt rein in dem reinen Himmel, den die meisten Äther nennen.“ Unsere Täuschung gleiche derjenigen von Wesen, die im Meeresgrunde hausten und, weil sie durch das Wasser die Sonne und die anderen Gestirne erblicken, das Meer für den Himmel hielten. Wüchsen uns Flügel und gelangten wir an die Grenze der trüben Luft, dann würden wir, „wie die Fische, wenn sie einmal aus dem Meer emportauchen“, unseren Teil der Erde sehen, so auch den wahren Himmel, das wahre Licht und die wahre Erde erkennen. Und wie die Meerestiefe mit ihren Klüften, ihrem Sand und unendlichen Schlamm sich zur Erde und ihren Schön-

heiten, so verhält sich diese zu jenen. Dort seien alle Farben weit glänzender, alle Gewächse herrlicher und die Berge aus Edelsteinen geformt.

Dieses Phantasiebild, dem Platon selbst nur den Wert einer Mutmafsung beilegt, mochte auf seine Leser einen weit stärkeren Eindruck üben als auf uns, die dabei einigermafsen an die Märchen von 1001 Nacht gemahnt werden. Es ist Platons Schönheitsdurst, der in diesem aller Sinnlichkeit und aller Erotik abgewandten Werke nur an der Ausmalung eines glänzenden Weltbildes sein Genügen finden konnte. Auch bot es eine wirksame Folie für die diesmal kurz, aber überaus drastisch beschriebenen Schrecknisse des Tartaros. Den Strafen der Übelthäter steht der Lohn der Guten gegenüber, die aus der Unterwelt auf die Erde und schliefslich in ein völlig körperloses Dasein gelangen. Dieses verbringen sie in Wohnstätten, auf deren Darstellung verzichtet wird. Der Dialog schliefst mit der ebenso einfachen als erhabenen Schilderung der letzten Lebensmomente des Sokrates, die allen Gebildeten geläufig ist (vgl. S. 89).

3. Unsere erste Bemerkung gilt der Gefühlswirkung des „Phaedon“. Diese wäre gröfser, wenn die zur Schau getragene Zuversicht in den Gewinn jenseitiger Seligkeit eine geringere wäre. Tiefer bewegt uns jedenfalls der gleich frohe Todesmut des Sokrates der „Apologie“, der von solcher Hoffnung nichts weifs und selbst die Frage nicht entscheiden will, ob ihn ein traumloser Schlaf, dem kein Erwachen folgt, oder der Aufenthalt im Schattenreich erwarte. Geradezu unvergleichlich aber ist der Wert des „Phaedon“ als eines philosophischen Kunstwerks. Ja, er ist der Abdruck aller Vorzüge Platons, ein Verein alles dessen, was seine übrigen Werke ziert, ohne irgend einen der Auswüchse, die manche von ihnen verunstalten. Der Dialog steht in einem Gleichungspunkte der platonischen Entwicklung. Der scharfsinnige Dialektiker und der phantasievolle Dichter, der begeisterte Verehrer freier Vernunftforschung und der von intensiven religiösen Gesinnungen durchglühte Enthusiast — keiner von ihnen nimmt dem andern den Raum weg, ihre Stimmen verbinden sich zu einem Einklang, den kein einziger Mifston stört. Auch nicht der Mifston der Herbigkeit und Unbilligkeit. Der „Phaedon“ ist frei von Äufserungen jenes platonischen Hasses, der minder berufen, aber vielleicht kaum weniger bedeutungsvoll ist, als die platonische Liebe. Solch ein Gleichgewicht der Eigenschaften und der Kräfte begegnet selbst bei begnadeten Geistern nur vereinzelt. Auch in Platon sollte es nicht dauernden Bestand gewinnen. Als er den „Phaedon“ schrieb, lebte er noch des Glaubens, dafs die äufserste argumentative

Schärfe und Kühnheit seine moralischen und religiösen Überzeugungen nur zu befestigen, nicht zu erschüttern vermöchte. Es kam die Zeit, da er seines Irrtums gewahr ward. Grub der Zweifel im „Phaedon“ nur eben tief genug, um die Aufführung eines massigen Unterbaues zu ermöglichen, so drang er allmählich in immer gröfsere Tiefen, bis die Fundamente des Gedankenbaues selbst ins Wanken gerieten. Den Darlegungen der Skepsis („Parmenides“) folgen die Versuche der Umbildung und Anpassung („Sophist“ und „Staatsmann“). Endlich rettet Platon seine teuersten Güter aus den Stürmen der Dialektik; er sagt dieser selbst nicht minder als der Duldung und der Denkfreiheit Lebewohl; die im „Phaedon“ verpönte „Misologie“ wird in den „Gesetzen“ auf den Thron erhoben, und der das Kreuzverhör verkörpernde Sokrates verschwindet von der Bühne.

Solch ein Gleichungspunkt liegt naturgemäfs in der Mitte der Entwicklungsbahn. Wie ferne der „Phaedon“ dem Endpunkt des platonischen Philosophierens, den „Gesetzen“, steht, konnten wir soeben wahrnehmen. Allein auch vom Anfangspunkt, der „Protagoras“-Gruppe, trennt ihn eine weite zeitliche Kluft. Er weist in unverkennbarer und allgemein anerkannter Weise auf den „Menon“, zurück. Und dafs dem „Menon“ der „Protagoras“ vorausliegt, darf als unbedingt sicher gelten (vgl. S. 302). Dasselbe Ergebnis läfst sich auch durch unmittelbare Vergleichung erzielen. Jene Klugheitsmoral, die hedonische Mess- und Rechenkunst, welche der Schlufs des „Protagoras“, wenngleich nicht ohne jeden Vorbehalt, darlegt, kehrt im „Phaedon“ wieder, aber ihr Erzeugnis heifst hier ein „Schattenbild“ der echten, auf innerer Läuterung beruhenden Tugend, eine „knechtische“ Gesinnung, eine aus Zuchtlosigkeit geborene Züchtigkeit, eine der Feigheit entspringende Tapferkeit. Sie gilt Platon hier als ein Surrogat, das der grofsen Masse frommen mag, des Weisen aber nicht würdig ist. Die Heftigkeit dieser Accente wird sich im Laufe der Zeiten wieder mildern. Dem Ausschlag des Pendels nach rechts und links folgt seine Mittellage; eben in den „Gesetzen“ wird der Lustbegründung der Moral neben ihrer idealen Begründung eine zwar untergeordnete, aber eine geachtete Stellung eingeräumt (vgl. S. 262). Beiläufig bemerkt: auch der „Euthyphron“ ist dem „Phaedon“ vorangegangen, da dieser genau so wie der „Staat“ die Frömmigkeit nicht unter den Haupttugenden aufzählt, was angesichts der den Dialog durchwaltenden religiösen Gesinnung doppelt auffällig ist und unmöglich auf Zufall beruhen kann (vgl. S. 293). Die untere Zeitgrenze bezeichnen jene Stellen des sechsten und siebenten Buches des „Staates“, in denen man kaum umhin kann, eine Selbstberichtigung Platons zu erblicken. Es gilt den im „Phaedon“ dargelegten methodischen Grundsatz, von einer Hypo-

these immer zu einer neuen und umfassenderen aufzusteigen und die aus jeder solchen Hypothese fliefsenden Folgerungen auf ihre Übereinstimmung oder ihren Widerspruch zu prüfen. Dem gegenüber enthalten jene Bücher des „Staates“ die Mahnung, nicht bei Hypothesen stehen zu bleiben, sondern diese nur als Handhaben und gleichsam als Schrittsteine zu betrachten, die uns zu nicht mehr hypothetischen obersten Principien den Weg zu weisen bestimmt sind.

Wie vollständig die orphisch-pythagoreïsche Sinnesart vom Verfasser des „Phaedon“ Besitz ergriffen hat, erhellt schon aus unserer Skizze des Gespräches. Ausdrücklich wird der „Schlammpfuhl“ der Orphiker erwähnt; ebenso die pythagoreïsche Versetzung von Menschenseelen in Tierleiber, und zwar je nach ihrer inneren Verwandtschaft mit den entsprechenden Tierarten, so dafs z. B. aus Räubern und Tyrannen Wölfe, Habichte und Geier werden u. dgl. m. (vgl. das aus dem „Phaedros“ S. 334 Mitgeteilte).

Ganz eigenartig ist die Stellung, welche der „Phaedon“ zur Seelenfrage einnimmt. In einem der Unsterblichkeitsbeweise wird die Seele ein durchaus einfaches Wesen genannt und mit dem Erkenntnisprincip ineinsgesetzt. Daraus ergibt sich ein Gegensatz zum „Phaedros“ sowohl als zum „Staate“ und „Timaeos“, welche insgesamt die dreifach geteilte Seele kennen. Man wird versucht, hierin eine frühere Stufe der platonischen Seelenlehre zu erblicken und den „Phaedon“ in diesem Betracht näher an die rein sokratischen Gespräche und deren Intellectualismus zu rücken. Allein man braucht diesen Gedanken nur zu Ende zu denken, um ihn zu verwerfen. Der echte Sokratismus kennt keinen bösen Willen, nur Irrungen des Intellects. Jeder will das Gute, blofs mangelhafte Einsicht hindert viele, dieses zu ergreifen; ganz anders im „Phaedon“. So wenig werden hier die „vernunftlosen Seelenteile“ (um den aristotelischen Ausdruck zu gebrauchen) ignoriert, dafs das Leben des Weisen vielmehr als ein fortwährender Kampf gegen die dem Leib entstammenden, die Seele befleckenden und zum Unrecht verführenden Begehrungen erscheint. Wie konnte nun Platon, so fragt man sich, die Seele hier trotzdem für ein einfaches, für ein blofses Vernunftwesen erklären? Die richtige Antwort dürfte wohl also lauten. Die in augenfälliger Weise körperlich bedingten seelischen Functionen werden von ihm diesesmal vermöge derselben naheliegenden Irrung, die unsere populäre Redeweise so oft beeinflufst, geradezu als „Affectionen des Leibes“ angesehen und bezeichnet. Ja auch die thätigen Affecte wie Zorn, Ehrgeiz u. dgl. werden in unserem Gespräch in diesem Licht betrachtet. Seelisch will hier Platon nur das nennen, was ihm als unsterblich gilt, und dafür hält er nur das zur Herrschaft bestimmte, das Vernunft-Princip

im Menschen. Der Kern dieser Auffassung kehrt in gröfserer begrifflicher Klarheit im „Staate“ und zumal in dessen Fortsetzung, im „Timaeos“ wieder, der drei Seelen, die vernünftige Kopf-Seele, die in der Brust und im Unterleib sefshafte Gemüts- und Begierden-Seele, unterscheidet, aber nur jener ersten und vornehmsten von ihnen die Unsterblichkeit zuerkennt. So steht der „Phaedon“ trotz des widersprechenden Anscheins in Ansehung der Unsterblichkeitsfrage dem „Staat“ und „Timaeos“ näher als dem „Phaedros“, der in dem Bilde von dem Wagenlenker und den zwei Rossen jene Dreiheit im Vorleben und mittelbar auch im Nachleben der Seele anerkennt und nicht dem Vernunftelement allein die Unsterblichkeit zuspricht.

Was soll es übrigens bedeuten, wenn in der Schilderung der Unterwelt, die den Schlufsteil des „Phaedon“ bildet, auch Seelen erscheinen, die „durch die Gröfse der Verfehlungen, durch gehäufte Mordthaten, durch vielfachen und schweren Tempelraub bis zur Unheilbarkeit“ verdorben und darum für alle Ewigkeit in den Tartaros gebannt sind? Ist es wirklich nur der durch jene Missethaten und die sie erzeugenden körperlichen Begehrungen unheilbar zerrüttete Intellect, den Platon hier im Auge hat? Das ist nicht eben wahrscheinlich, aber doch nicht geradezu unmöglich. Was sollen wir aber von den gleichfalls schwer, aber nicht unrettbar verdorbenen Seelen denken, welche zum Zweck der Läuterung Strafen erleiden, die sich von diesen zu befreien trachten, um Hilfe rufen und die Verzeihung jener erflehen, gegen die sie gefrevelt haben? Mag hierbei immerhin manches nur mythische Einkleidung sein, im Kern der Darstellung liegt es, dafs die von Qualen heimgesuchten und sie fliehenden Seelen Platon nicht als nur denkende, vielmehr zugleich als fühlende und thätige Wesen gegolten haben. So darf man denn behaupten, dafs Platon die Unsterblichkeit blofs der einheitlichen Vernunftseele zwar im allgemeinen gelehrt, in der Detailausführung aber vom anthropomorphischen, nach voller Ausgestaltung auch dieser Persönlichkeiten verlangenden Trieb überwältigt, das intellectuelle Princip mit affectiven und Begehrungs-Elementen ausgestattet und verflochten hat. Vielleicht hätte er, darüber befragt, erklärt, dafs an jenen Seelen noch immer ein Rest von Leiblichkeit hafte, wie er denn das in Wahrheit von den gespensterartig um die Begräbnisstätten irrenden Seelen behauptet, die vom Körperlichen nicht genügend abgelöst, von ihm durchsetzt und somit, da sie an Sichtbarem noch Anteil haben, auch sichtbar geworden sind. So würden denn auch derartige nur erst unvollständig geläuterte Unterwelts-Seelen noch immer, wenn auch in geringerem Mafse als die Erden-Seelen, (um an ein schönes Bild des „Staates“ zu erinnern) dem Meergott Glaukos gleichen, welchem Körperteile abgebrochen

und abgerieben, dafür aber Muscheln, Steine und Seetang angewachsen sind.

4. Der Unsterblichkeitsbeweise gibt es im „Phaedon", wie Hermann Bonitz in einer meisterhaften Analyse dargethan hat, drei, die insgesamt auf der Ideenlehre fufsen. Doch besteht hier ein bedeutsamer Unterschied. Die zwei ersten, gleichsam ins Vordertreffen gestellten entlehnen ihre Prämissen der Ideenlehre nur zum Teil, zum andern Teil stützt Platon sie mit vollem Bewufstsein auf Sätze, die seinen Vorgängern, den Naturphilosophen, angehören. Darum besitzen sie für ihn auch keine unbedingte Geltung, darum läfst er ihnen in deutlicher Sonderung und geraumer Entfernung das nach seiner Meinung mit zwingender Beweiskraft ausgerüstete dritte Argument nachfolgen. Diese Sonderung wird in überaus kunst- und sinnreicher Weise ausgeführt. Nicht nur der Streit um Einwürfe des Simmias und Kebes schiebt sich trennend dazwischen. Den eigentlichen Übergang bildet eine Schilderung des geistigen Entwicklungsganges des Sokrates, deren Zweck und Ziel es ist, die Abkehr von der Natur- zur Begriffsforschung zu rechtfertigen und darauf hinzuweisen, dafs der dritte Beweisgrund von der ersteren nichts mehr erborgt und ausschliefslich auf die letztere gebaut ist. Den Wendepunkt jener Entwicklung bildet das Bekanntwerden mit der Nus-Lehre des Anaxagoras, die Sokrates anfangs mit Begeisterung erfüllt, gar bald aber enttäuscht hat, weil der Klazomenier zwar jenes vielverheifsende Geistprincip an die Spitze gestellt, im einzelnen aber gar unzulänglich verwendet habe.

Auch ihm sei es nur darum zu thun gewesen, physische oder mechanische, nicht Zweck-Ursachen zu ermitteln (vgl. I 175). Nicht wodurch etwas geschehe, sondern warum es geschehe, sei aber allerwärts die Hauptfrage, die auf das Beste gerichtete Absicht die eigentliche Ursache alles Geschehens. Nicht zur Erkenntnis dieser führe die herkömmliche Naturbetrachtung, vielmehr nur zur Einsicht in das, „ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte". Etwa so, wie wenn jemand des Sokrates gegenwärtiges Verweilen und Sitzen im Kerker nicht aus seiner Verurteilung und aus seiner Überzeugung von der Unrechtmäfsigkeit der Flucht, sondern daraus ableiten wollte, dafs sein Leib aus Knochen, Sehnen und anderen Teilen bestehe, die ihn zum Sitzen befähigen; oder wenn man als Ursachen des jetzt geführten Gespräches den Schall, die Luft, das Gehör u. dergl. m. namhaft machen wollte. Mit dieser Erzählung, in welche wirkliche biographische Züge verwebt sein mögen, deren Hauptabsehen es aber ist, die Alleinberechtigung der sokratisch-platonischen Forschungsweise dar-

zuthun, verschlingt sich die Darlegung von begrifflichen Schwierigkeiten, die auf dasselbe Ziel hinweist.

Und hier wird jene Abkehr von der Natur- zur Begriffsphilosophie durch ein glänzendes Bild versinnlicht. Sokrates ward, so bemerkt er, vom Anblick des Universums nicht weniger geblendet als jene, die etwa bei der Beobachtung einer Sonnenfinsternis ihr Auge auf den gewaltigen Leuchtkörper richten und es dann vorziehen, „sein Spiegelbild im Wasser oder etwas Derartigem" zu betrachten. So habe auch er sich von den Dingen zu den Begriffen gewendet; aber freilich wolle er — so fügt Platon, das Schiefe dieses Vergleiches berichtigend, sofort hinzu — damit keineswegs einräumen, dafs die Begriffe ein blasseres Abbild des wahrhaft Seienden als die Sinnendinge darstellen.

Der erste der drei Unsterblichkeitsbeweise lautet auf seinen bündigsten Ausdruck gebracht, also: Alles Weltgeschehen bewegt sich in Gegensätzen (die Lehre Heraklits); dem Erdendasein der Menschenseele ist ein gegensätzlich geartetes, die Anschauung der Ideen in sich fassendes Vorleben vorangegangen; darum mufs ihm auch ein solches Nachleben folgen.

Jener Rundgang alles Geschehens wird in höchst geistvoller Weise dargelegt. Auch sei der stete Wechsel von Wärme und Kälte, von Schlaf und Wachen, von Mischung und Trennung der Stoffe, ein unerläfslicher. Würde doch der Naturprocefs, wenn er nur nach einer Richtung hin verliefe, schliefslich ein ewiges Einerlei, eine Erstarrung zuwege bringen; das Universum würde in einen Endymionschlaf versinken — eine Erörterung, welche an die moderne Lehre von der Entropie erinnert, von dem einstigen Erlöschen aller Massenbewegung, die fortwährend in Molecularbewegung (Wärme) verwandelt wird, während dieser keine vollständige Rückverwandlung zu Teil wird. Freilich sollte man denken, dafs der Kreislauf des Stoffes allein ausreicht, um jenes „Lahmwerden" der Natur in Ansehung der organischen und unorganischen Welt hintanzuhalten, und ferner, dafs der Wechselzustand der Seele, die einmal vom Körper frei, ein anderes Mal wieder an ihn geknüpft ist, nicht einmal ein genaues Analogon zu jenen Wandelprocessen bietet. Doch mag die Analogie auch keine genau zutreffende und solch ein Analogieschlufs an sich ein keineswegs zwingender sein, immerhin lehnt sich dieses Argument in seinem ersten Teile an wirkliche Normen des Naturgeschehens an, während nur die zweite Prämisse der specifisch platonischen Erkenntnistheorie entnommen ist.

Der zweite Beweis besitzt die folgende Gestalt: Alles Vergehen ist eine Auflösung von Zusammengesetztem; unauflöslich und somit unvergänglich ist hingegen alles Einfache; schlechthin einfach ist das

an sich Seiende, die Ideen; das Erkennende und das Erkenntnisobject sind einander wesensgleich (Lehre des Empedokles und anderer); darum ist die die Ideen erkennende Seele gleichfalls einfach, das heifst unauflöslich und somit unvergänglich. — Die Anknüpfung an Lehren der Naturphilosophen erstreckt sich hier weiter, als wir angedeutet haben. Denn auch der Satz, dafs aller Untergang eine Auflösung eine Trennung des Zusammengesetzten ist, ward, wie unsere Leser sich erinnern, von Anaxagoras und Empedokles verkündet und der gangbaren Ansicht, dafs es einen wirklichen Untergang gebe, mit Nachdruck gegenübergestellt (vgl. I 170 und 187), während die Leugnung jedes eigentlichen Entstehens und Vergehens die gemeinsame Lehre der Physiologen überhaupt war. An der Einfachheit der Seele hat Platon selbst, wie bereits bemerkt, nicht stetig festgehalten; die Schwierigkeit, sie mit den psychologischen Thatsachen in Einklang zu bringen, tritt am deutlichsten an jener Stelle des „Staates" hervor, in welcher die Dreiteilung der Seele ausdrücklich für das irdische, an den Körper gebundene Dasein der Seele behauptet, für ihre selbständige Existenz hingegen geleugnet wird. Späterhin ist jedoch jene Doctrin die herrschende geworden und bis auf die Gegenwart geblieben. Erst unsere Zeit hat ihre Geltung ernstlich angefochten und der vermeintlichen Einfachheit der Seele Thatsachen des „doppelten Bewufstseins" und verwandte Vorgänge entgegengestellt.

Ehe Platon das dritte und seines Erachtens entscheidende Argument vorbringt, läfst er eine Gegentheorie erörtern und schliefslich widerlegen. Es ist das die später von Peripatetikern wie Aristoxenos und Dikaearch vertretene, vielleicht von Philolaos herrührende Lehre, die Seele sei eine Harmonie des Leibes oder, wie es anderswo heifst, der vier den Körper bildenden Elemente. Dem dabei vorschwebenden Vergleich mit den einem Musikinstrument entlockten harmonisch erklingenden Tönen scheint die folgende Erwägung zu Grunde zu liegen. Wie den stofflichen Saiten einer Leier die unstofflichen Harmonien, so entstammen den leiblichen Organen die seelischen Verrichtungen. Das Unsichtbare und Untastbare entspringt hier wie dort dem Tastbaren und Sichtbaren, das Feine dem Groben, das überaus Wertvolle dem vergleichsweise gering Geachteten. Mit gleichem Fug liefs sich das Seelische dem köstlichen Duft vergleichen, der aus einer unscheinbaren Pflanze hervorströmt. Der Hauptsache nach diente das Gleichnis sicherlich dazu, die Annahme zu erschüttern, die psychischen Vorgänge seien eines höheren als blofs körperlichen Ursprungs, und das Wesentliche an der Lehre war offenbar der Satz: die Seelenprocesse sind eine Leistung leiblicher Factoren; es bedarf nicht der Voraussetzung eines besonderen Wesens als ihres

Trägers und Erzeugers. Es ist mit einem Worte jene Seelentheorie, die man die materialistische zu nennen pflegt, aber frei von der Begriffsverwirrung, welcher die psychischen Functionen selbst als etwas Körperliches und nicht blofs als ein Product von Körperlichem gelten. Der Haupteinwurf, den Platon dagegen erheben läfst: die Tugend sei ein Einklang oder eine Harmonie seelischer Verrichtungen und sie müfste demnach, was widersinnig ist, als eine „Harmonie der Harmonie" betrachtet werden, trifft daher nur die äufsere Einkleidung, nicht den Kern der Lehre. Dieser verliert sein Daseinsrecht erst auf jener höheren Erkenntnisstufe, welche die kyrenäische Denkrichtung angebahnt, das gesamte Altertum aber niemals vollständig erreicht hat. Die materialistische Seelentheorie räumt vor der Einsicht das Feld, dafs wir von einer an und für sich existierenden Materie überhaupt nichts wissen und dafs Bewufstseinsphänomene das Letzte und Tiefste sind, zu welchem unsere Analyse der Thatsachen vordringt.

Das dritte Argument fufst auf dem Satze des Widerspruchs: Contradictorische Gegensätze schliefsen einander aus. Auf die Ideenwelt angewendet besage dies, dafs eine Idee die Idee ihres Gegenteils nicht in sich aufzunehmen vermag. Ebenso wird der mittelbare Widerspruch behandelt. Das Einzelding, das an einer Idee Anteil hat (das heifst, dessen wesentliches Merkmal diese Idee ist), sei unvermögend, die Idee des Gegenteils oder das an ihr Anteil habende Einzelding in sich aufzunehmen. Hier finde jedoch eine Alternative statt: das Ding wird aufhören zu sein, was es war, es wird als solches untergehen; oder es wird unversehrt entweichen. Naht z. B. das an der Idee der Wärme teilnehmende Feuer dem an der Idee der Kälte teilhabenden Schnee, so bringt entweder das Feuer dem Schnee oder der Schnee dem Feuer den Untergang. Anders stehe es mit der Seele. Diese habe Anteil an der Idee des Lebens; das Gegenteil des Lebens sei der Tod; die Seele sei mithin dem Tode fremd; naht ihr also die Vernichtung, wie das Feuer sie dem Schnee oder der Schnee dem Feuer bringt, so ist der Erfolg nicht der Untergang, sondern ihr unversehrtes Entweichen; sie ist unvergänglich.

5. Die Ironie des Schicksals hat es so gefügt, dafs dieser von seinem Urheber am höchsten geschätzte Beweis dem unbefangenen Beurteiler die stärksten Blöfsen bietet. Die Anwendung des Satzes des Widerspruchs auf die Ideenwelt darf man Begriffs-Mythologie nennen. Die Exemplification an Schnee und Feuer ist eine wenig glückliche. Sind doch Wärme und Kälte keineswegs absolute, sondern durchaus relative Bestimmungen. Ja, der Wasser-Schnee — so kann ein moderner Physiker einwenden — ist warm im Vergleich zu dem

Digitized by Google

Kohlensäure-Schnee, den unsere Laboratorien erzeugen. Auch was das wesentliche Merkmal eines concreten Dinges sei, steht keineswegs unverrückbar fest. In Betreff des Schlufsteils des Argumentes hat man die Wahl zwischen zwei für seine Triftigkeit gleich verhängnisvollen Auslegungen. Entweder die Seele gilt als Lebensprincip von vornherein für unsterblich; dann liegt uns ein Umgehen der Frage, eine *petitio principii* vor; während der Beweis dann noch weiter fortzuschreiten scheint, wechselt er in Wahrheit nur seine sprachliche Gewandung. Oder Platon begeht — wie ein Ausleger der jüngsten Zeit wohl richtig annimmt — einen „Fehlschlufs", indem er vorerst nur voraussetzt, dafs die Seele als Trägerin des Lebens „das Gegenteil des Lebens, den Tod," ausschliefst, woraus zunächst nur folgt, dafs sie „sofern und so lang sie existiert, nur lebendig und nie tot sein kann", während hieraus fälschlich die „Unsterblichkeit" im Sinne der Unvergänglichkeit gefolgert wird. Von aller Kritik abgesehen, verdient es bemerkt zu werden, dafs die Seele im zweiten Argument das Erkenntnisprincip, hier aber das Lebensprincip bedeutet. Demnach erstreckt dieser Unsterblichkeitsbeweis, wie längst anerkannt ist, seine Geltung nicht auf die Menschenseelen allein, ja nicht einmal blofs auf die Tierseelen, sondern auch auf die von den Alten gleichfalls „Seele" genannte Lebenskraft der Pflanzen. Im „Phaedon" wird diese Tragweite des Schlusses nicht ausdrücklich hervorgehoben, wohl aber enthält der „Timaeos" die Lehre, dafs die an Zahl beschränkten Seelen der Reihe nach zur Belebung und Beseelung der verschiedenartigsten Organismen dienen.

Nicht als Lebensprincip allein, auch als das Princip aller Bewegung hat Platon bisweilen die Seele betrachtet und darauf ihre Unsterblichkeit begründet. Hierin folgte er dem Vorgang des Alkmaeon (vgl. I 121 f.). Diese Auffassung kennt der „Phaedros", und sie kehrt an einer Stelle der „Gesetze" wieder. Danach ist die Seele „Quelle und Ursprung aller Bewegung", das „einzige sich selbst Bewegende", während alles andere seine Bewegung von aufsen empfängt. Dasjenige aber, das den Ursprung seiner Bewegung in sich selbst hat, könne weder entstehen noch vergehen. In dieser Beweisführung des „Phaedros" tritt übrigens der vollständige Bruch mit dem Hylozoismus (der Stoffbelebung) der alten Naturphilosophen, die Depotenzierung der Materie zum erstenmal klar zu Tage (vgl. I 276 f.).

Da in den „Gesetzen" von der Ideenlehre überhaupt nicht die Rede ist, so möchte man meinen, den greisen Platon habe die ganz und gar auf diese Doctrin aufgebaute Beweisführung des „Phaedon" nicht mehr befriedigt. Im „Phaedros" hingegen, wo die Ideenlehre ein vergleichsweise Neues ist und ihre Verkündung als kühnes Wagnis

gilt (vgl. S. 342), war er noch nicht dazu gelangt, sie zur Grundlage der ihm wichtigsten religiösen Überzeugungen zu machen. Eine Etappe auf dem Wege vom „Phaedon“ zu den „Gesetzen“ bezeichnet aber jener Beweis, der im zehnten Buche des „Staates“ vermerkt ist und der Platon offenbar auch nicht dauernd genügt hat. Jegliches Ding — so etwa lautet das Argument — geht durch Schlechtigkeit, die eigene sowohl als fremde, zu Grunde, nicht durch Gutes oder auch durch Neutrales; die Seele überdauert jedoch ihre eigene tiefste Verderbnis; niemand stirbt an Ungerechtigkeit, wenn diese gleich die schwerste Krankheit der Seele ist; wie sollten ihr da äufsere Ursachen des Verderbens etwas anhaben können? Darum mufs sie uns als schlechthin unvergänglich gelten. Dafs hier Güte und Schlechtigkeit bald im moralischen Sinne, bald in jenem der Tauglichkeit und Untauglichkeit zum Bestehen verwendet werden, braucht kaum gesagt zu werden. Die Stelle, welche die „Idee des Guten“ in Platons System einnimmt, wird uns zu diesem Gegenstand zurückführen.

Wir scheiden vom „Phaedon“. Doch nicht ohne vorher einer wahrhaften, gegen jeden Widerspruch gefeiten Entdeckung zu gedenken, die im Rahmen dieses Gespräches auftaucht. Anläfslich der Wieder-Erinnerung an die der Seele in ihrem Vorleben zuteil gewordenen Eindrücke hat Platon die zwei Grundgesetze der Ideenassociation zum erstenmal aufgestellt und sonnenhell beleuchtet: das Gesetz der Ähnlichkeit und jenes der Contiguität. Einander ähnliche Vorstellungen und solche, die wir im Nebeneinander oder unmittelbaren Nacheinander empfangen haben, erwecken einander gegenseitig. An die Lyra erinnert ebenso sehr ihr gemaltes Abbild, wie die Person des Lyraspielers. Nur wer da weifs, in welchem weiten Ausmafs die Associations-Psychologie sich der Entwirrung der schwierigsten Probleme der Seelenkunde, der Erkenntnis- und auch der Sittenlehre hilfreich erwiesen hat, wird Platons Verdienst nach Gebühr zu würdigen verstehen. Neben manch einem Gedankenbau, dem kein dauernder Bestand beschieden war, hat er hier zwei mächtige Pylonen am Eingang des Tempels der Wahrheit aufgerichtet.

Elftes Capitel.

Platons „Staat“.

Wir sind Platon, vom Faden der Ideenlehre geleitet, bis zur Mittagshöhe seines Schaffens gefolgt. Hier erwartet uns seine gewaltigste Schöpfung, der „Staat“. Doch ehe wir diese ins Auge

fassen, müssen wir einiger Nebenwerke Erwähnung thun, die jedenfalls nicht dem „Staate" nachgefolgt sind, wenngleich eines oder das andere von ihnen nicht früher anzusetzen sein mag als die ersten der zehn Bücher jenes Werkes. In einer Zwischenpause dieser langwierigen schriftstellerischen Arbeit ist vielleicht auch der „Phaedon" entstanden — eine Möglichkeit, auf die wir noch zurückzukommen veranlasst sein werden. Von jenen Nebenwerken wollen wir hier des „Euthydem" nur gedenken, um seine Besprechung, die sich von der des „Theaetet" schwer trennen läfst, einem späteren Orte vorzubehalten. Zwei Schriften aber, die einen merkwürdigen Contrast zu einander bilden, laden uns zu kurzem Verweilen ein: der „Menexenos" und der „Kriton".

Der „Menexenos" zeigt einen eigentümlich zwiespältigen Charakter. Platon will darin die Rhetoren, wie es seine Art ist (vgl. S. 251), zugleich verspotten und überbieten; gewählt aber hat er sich hierzu ein Thema — die Verherrlichung Athens — das eine durchgängig zerrbildliche Behandlung kaum erlaubte; so wird der Spötter hin und wieder von seinem Gegenstand übermannt und zu echtem Pathos fortgerissen. „Tadeln ist leichter als Bessermachen", „er soll es einmal versuchen, es den von ihm geschmähten Rhetoren gleichzuthun" — in derartigen Äufserungen, die der Verfasser des „Gorgias" oft genug zu hören bekommen mochte, darf man den Antrieb erblicken, aus dem dieses parodistische Paradestück erwachsen ist. Als Scherz bezeichnet es Platon ganz ausdrücklich, indem er Sokrates den Zweifel in den Mund legt, ob solch ein Spiel zu seinem Greisenalter stimme. Herben Sarkasmus bekundet des Sokrates Geständnis: ich erscheine mir selbst nach dem Anhören solch einer Rede edler und würdiger als vorher und der Eindruck hält volle drei oder vier Tage vor! Eine heitere Erfindung ist es hingegen, dafs Sokrates Aspasia seine Lehrmeisterin nennt. Er will nur Abfälle vorbringen, welche bei der Anfertigung jener Leichenrede übrig geblieben sind, die Perikles gehalten hat und die seine hochbegabte Lebensgefährtin verfafst haben soll. Auch Sokrates gibt nämlich eine Rede zu Ehren der im Krieg gefallenen Athener zum besten — die Situation ist vermöge eines mutwilligen Anachronismus die des Friedensschlusses des Antalkidas, 387 — die mit all dem bei solchen Anlässen üblichen rhetorischen Flitter aufgeputzt ist und es mit der geschichtlichen und politischen Wahrheit so wenig genau nimmt, wie das der Brauch der Volksredner gewesen ist. Nichts Schlimmeres, so heifst es darin, könne man Athen vorwerfen, als dafs es allezeit zu weichherzig gewesen ist und sich immer in den Dienst des Schwächeren gestellt hat. Der bitterste Hohn liegt darin, dafs von der damals geltenden Staatsver-

fassung gesagt wird, sie sei, wenn sie gleich Demokratie oder wie sonst immer benannt werde, in Wahrheit eine Aristokratie, eine Herrschaft der Besten. Der Gedanke, den Perikles bei Thukydides mit vollstem Ernst ausspricht (vgl. S. 33), niemand werde in Athen durch Dürftigkeit oder Dunkelheit der Herkunft am Wirken für den Staat gehindert, findet hier eine durchaus ironische Verwendung. Liest man diese und ähnliche Stellen, so möchte man in Platon einen Genossen aller oligarchischen Revolutionäre erblicken.

Diesen Eindruck berichtigt der „Kriton“. Er zeigt die andere Seite des Bildes und stellt so einen scharfen Gegensatz dar ebenso zum „Menexenos“ wie zur „Apologie“ und zum „Gorgias“. Wir kennen nicht den Anlafs, dem das kleine Gespräch entsprossen ist; aber man kann sich kaum des Eindrucks erwehren, dafs es Platon hier ganz eigentlich darum zu thun war, den Verdacht revolutionärer Gesinnung von sich und den Seinigen abzuwehren. So sehr wir die Unvollkommenheiten und die Verkehrtheiten der heimischen Staatseinrichtungen beklagen und verurteilen, so ferne liegt es uns, die Verfassung in gewaltthätiger Weise umstofsen und unsere eigenen Ideale durch einen Handstreich an ihre Stelle setzen zu wollen — das darf man zwischen den Zeilen des Gespräches lesen, dessen Inhalt ungefähr der folgende ist.

Kriton, der alte treue Freund des Sokrates, hat alles für die Flucht vorbereitet; er will nunmehr, da die Rückkehr des delischen Schiffes unmittelbar bevorsteht (vgl. S. 89), die Rettung des Sokrates ins Werk setzen. Allein dieser versagt ihm seine Mitwirkung und begründet diese Weigerung durch eine von dem herausfordernden Trotze der Apologie grell abstechende Erörterung. Er erinnert den Kriton zunächst an die in gemeinsamen Verhandlungen so oft bekräftigte Lehre, dafs mit einer verdorbenen Seele zu leben so wenig erwünscht sei als mit einem verdorbenen Körper; dafs nichts die Seele mehr verderbe als Ungerechtigkeit; dafs die Grundlage aller Gerechtigkeit die Wahrung der Gesetzestreue sei und dafs jeder, der den bestehenden Gesetzen, er mag sie nun für erspriefslich halten oder nicht, den Gehorsam weigert, das Seinige dazu beitrage, das Gemeinwesen zu zerrütten. Nicht zufrieden mit der dialektischen Beweisführung, läfst Sokrates die Gesetze der Heimat selbst redend auftreten und legt ihnen eine kraftvolle, auch rhetorisch überaus wirksame Ansprache in den Mund. Der Kerngedanke derselben ist die Einsicht, dafs jeder Bürger dadurch, dafs er im Staatsverbande verbleibt und nicht, wie es ihm vollkommen freisteht, die Heimat verläfst, einen stillschweigenden Vertrag eingegangen hat, den zu verletzen er unter keinen Umständen befugt ist.

Digitized by Google

Das Merkwürdigste am „Kriton“ ist die darin bekundete moralische Verfeinerung, die über diejenige des „Gorgias“ weit hinausgeht und nur in den ersten Büchern des „Staates“ eine Parallele findet. Es wird nämlich jedes Schädigen auch des Feindes, jegliches Vergelten auch des Unrechts, streng verpönt, was nicht nur der Doctrin des xenophonteïschen Sokrates schroff widerspricht, sondern nicht minder jenem im „Gorgias“ geäufserten Wunsche, der ungerechte Feind möge durch Straflosigkeit vor Heilung bewahrt bleiben und, wenn irgend möglich, ein unsterblicher Bösewicht werden (vgl. S. 269). Der herkömmlichen Ansicht, dafs der „Kriton“ der „Apologie“ zeitlich nahestehe, widerstreitet auch die hier und die dort vorwaltende Vorstellung von der Unterwelt. Der Glaube an Belohnungen und Bestrafungen im Jenseits ist dem „Kriton“ nicht mehr so völlig fremd wie der „Apologie“. Endlich spricht für verhältnismäfsig späte Abfassung dieses Dialogs, wie jüngst nachgewiesen ward, die sein Vorhandensein nicht voraussetzende Einleitung des „Phaedon“. Denken wir uns den „Kriton“ in der Zeit entstanden, da einige Bücher des „Staates“ bereits verfafst, vielleicht auch schon veröffentlicht waren, so glauben wir seine Abzweckung am besten verstehen zu können. Dann will Platon seinen Landsleuten sagen: ihr vernehmt von grundstürzenden socialen und staatlichen Neuerungen, die ich ersonnen habe und der öffentlichen Beurteilung vorlege; zieht daraus nicht den Schlufs, dafs ich und meine Jünger den gewaltsamen Umsturz der heimischen Institutionen planen. Wir halten die Gesetzestreue hoch, nicht weniger als unser Meister es that, „als er sich dem Gerichte stellte, da es ihm freistand, sich nicht zu stellen“, und als er die von euch über ihn verhängte Todesstrafe erduldete, während ihn nichts gehindert hätte, sich ihr zu entziehen und durch gesetzwidrige Flucht Freiheit und Leben zu erkaufen.

2. Über die Composition des „Staates“ sind in den letzten Jahrzehnten Mutmafsungen geäufsert worden, die wir an dieser Stelle eingehend zu erörtern um so weniger veranlafst sind, da wir sie ganz und gar abzulehnen uns genötigt sehen. Man glaubte in Platons schriftstellerische Werkstätte so tiefe Einblicke thun zu können, dafs man eine der überlieferten Reihenfolge der Bücher des „Staates“ widersprechende Zeitfolge ihrer Abfassung und die Zusammensetzung des Werkes aus disparaten Bestandteilen ermittelt zu haben wähnte. Nun ist der „Staat“ keineswegs eine Nachlafsschrift; er ist von Platon, wie niemand bezweifeln kann, als ein Ganzes veröffentlicht worden. Wie wunderbar wäre es da, wenn wir hinter der Anordnung, die einer der gröfsten Stilkünstler den Teilen seines Werkes schliefslich verliehen hat, eine andere und ursprünglichere zu erkennen vermögend wären!

War schon dieser Versuch ein an das Abenteuerliche streifendes Wagnis, so ward dessen Verwegenheit durch ein Zugeständnis, dem man sich nicht entziehen konnte, noch erheblich gesteigert. Jene Hypothesen liefsen sich nämlich nicht aufrecht erhalten, ohne dafs man sie durch Hilfshypothesen stützte. Platon hat — so mufste man annehmen — vor der Veröffentlichung des Werkes an diesem Änderungen vorgenommen, welche die disharmonischen Elemente zu verschmelzen und die Spuren der anfänglichen Abfolge zu verwischen bestimmt waren. In der That, je mehr man sich in den Aufbau des „Staates" vertieft, um so unabweislicher wird die Notwendigkeit, von dieser Hilfsvoraussetzung häufigen Gebrauch zu machen. Dadurch ward aber dem von Anbeginn an gar bedenklichen Hypothesenbau mehr und mehr seine Grundlage entzogen. Dort wo Vorankündigungen, Rückverweisungen, die Fortführung desselben Bildes benachbarte Abschnitte wie mit eisernen Klammern zusammenschliefsen, soll das jetzt Nachfolgende einst ein Vorangehendes und umgekehrt gewesen, der diesem entgegenstehende Anschein aber durch nachträgliche Zuthaten und Eingriffe Platons hervorgerufen sein. Wir glauben genug gesagt zu haben, um auch in unseren Lesern die Überzeugung zu erwecken, dafs derartige verwickelte Vorgänge zwar an sich möglich, ihre sichere oder auch nur einigermafsen wahrscheinliche Ermittelung hingegen ein Ding der Unmöglichkeit ist.

Was die minutiöse Durchforschung des „Staates" in Wahrheit ans Licht gestellt hat, das ist neben einigen kleinen Gedächtnisfehlern des Verfassers nur eben das, was man von vornherein vorauszusetzen befugt war: dafs nämlich ein so umfangreiches und von mannigfachstem Gehalte strotzendes Werk eine geraume Zeit zu seiner Abfassung erfordert hat, eine Zeitfrist, innerhalb deren der rastlose Geist Platons nicht stille gestanden ist.

Noch eines soll hier vorgreifend bemerkt werden. Wie jeder verständige Autor, der nicht blenden, sondern überzeugen will, ist der Verfasser des „Staates" aufs sorglichste mit sich zu Rate gegangen, wie, wann und in welcher Reihenfolge er die Punkte vorbringen soll, bei denen er den stärksten Widerspruch und das entschiedenste Widerstreben von Seiten seiner Leser zu gewärtigen hat. Die in Bezug hierauf von ihm eingehaltene Ökonomie läfst sich auf drei Grundsätze zurückführen. Erstens: er tritt an jene Fragen erst in einem verhältnismäfsig vorgerückten Stadium der Untersuchung heran, in einem Zeitpunkt, da er den Sinn und Geist der Leser bereits gefesselt und gefangen genommen hat. Zweitens: er läfst ihnen Zeit, die eine Schwierigkeit zu überwinden, ehe er ihnen eine neue darreicht und er trachtet darum, die unmittelbare Folge dieser Erörterungen

auch durch schriftstellerische Kunstgriffe zu unterbrechen. Drittens: er behandelt diese, die heikelsten und die schwierigsten Themen in der Reihenfolge ihrer steigenden Schwierigkeit oder Anstöfsigkeit. Und nicht nur geht er so vor, sondern er sagt es uns auch in nicht mifszuverstehender Weise. Auf diese Wahrnehmung werden wir an gelegenem Orte zurückkommen und sie wird sich, so hoffen wir, als die stärkste Waffe im Kampf gegen die Angriffe der Umwälzungstheorie bewähren.

Der „Staat“ gehört zu den nacherzählten Dialogen. Es sind fast durchweg dieselben Personen, die das einen Octavband füllende Gespräch fortführen, und Sokrates berichtet gleichfalls in einem Zuge über diese lange währende Unterredung. Man darf darüber staunen, dafs der kunstreiche Schriftsteller die Sorge für Illusion so weit hintangesetzt und diese grelle Unwahrscheinlichkeit nicht gemieden hat. Da im übrigen die planvollste Berechnung waltet, so mufs jener Mifsstand, der sich nicht wie manches Derartige in Platons Alterswerken der wachsenden Gleichgiltigkeit gegen die Form der Einkleidung zuschreiben läfst, einen bestimmten Grund haben. Platon hat, so dürfen wir annehmen, dieses sein Hauptwerk als die eigentliche zusammenfassende Darlegung seiner Grundlehren angesehen wissen und darum die Einheitlichkeit des Rahmens durchaus nicht missen wollen. Wenn er schliefslich die Notwendigkeit erkannte, einen Teil seines Systems noch einer besonderen Darstellung vorzubehalten und den „Staat“ zu einer Trilogie oder — was er zeitweilig beabsichtigte — sogar zu einer Tetralogie zu erweitern, so mufs man darin einen erst spät in ihm aufgetauchten Nachgedanken erblicken.

3. Ein herzerwärmendes Bild steht an der Spitze des grofsen Werkes. Sokrates ist, von Platons Bruder Glaukon begleitet, auf dem Heimweg aus dem Piraeus begriffen, wo er einer gottesdienstlichen Feier beigewohnt hatte. Da gewahrt ihn von ferne Polemarchos (des Redners Lysias philosophisch veranlagter Bruder), schickt ihm eilends seinen Sclaven nach und nötigt ihn unter scherzhaften Gewaltandrohungen zur Umkehr. Er führt ihn in das gastliche Haus seines Vaters Kephalos. Auch dieser begrüfst Sokrates mit gewinnendster Herzlichkeit. Es ist lange her, dafs die Freunde sich nicht begegnet sind. Das hohe Greisenalter des Hausherrn bietet den nächsten Gesprächsstoff dar. Kephalos freut sich, den stürmischen Regungen der Jugend entronnen zu sein; er freut sich auch seines reichen Besitztums, vorzüglich darum, weil es ihn vor mancher Verlockung zum Unrechtthun bewahrt hat. Sein eigentliches Glück macht das Bewufstsein lebenslanger Rechtschaffenheit aus. Damit ist der Grundton des ganzen

Werkes angeschlagen. Der naive Sinn des würdigen Greises hat die Lösung des Problems vorweg genommen, welches der windungsreiche Gang des Dialogs auf weiten Umwegen zu ergründen bestimmt ist. Sobald die eigentliche, dialektische Erörterung mit der Frage nach dem Wesen der Rechtschaffenheit oder Gerechtigkeit anhebt, verschwindet Kephalos, den eine religiöse Pflicht abruft, aus dem zahlreichen Kreise der Versammelten, und sein Sohn und Erbe Polemarch tritt, wie scherzhaft bemerkt wird, auch die Erbschaft des Gespräches an.

Die Untersuchung beginnt nicht anders als im „Laches", im „Charmides", im „Euthyphron". Sie geht vom Gröbsten und Äufserlichsten aus und strebt nach immer weiterer Verfeinerung und Verinnerlichung. Ist die Gerechtigkeit einfach der Wahrhaftigkeit im Verkehr und der Rückerstattung dessen gleichzusetzen, was man von anderen entlehnt hat? Gewifs nicht, da man z. B. die Waffe, die man von einem Gesunden geborgt hat, diesem nicht zurückgeben darf, wenn er von Wahnsinn befallen ist. Darum wird ein Wort des Dichters Simonides, der die Gerechtigkeit in der „Gewährung des Schuldigen" erblickt hat, dahin umgedeutet, dafs das Schuldige das Gebührende sei, wobei dem Freunde Gutes, dem Feinde Schlechtes gebühre.

Hier biegt die Erörterung von der geraden Bahn ab, um alsbald wieder zu ihr zurückzukehren. Mit einer seltsamen, aber im folgenden mehrfach wiederkehrenden Verwechslung von Gesinnung und Leistungsvermögen wird der nachfolgende Einwurf erhoben. Auch der Arzt und der Koch gewähren das Gebührende, nämlich die dem kranken und dem gesunden Körper gebührenden Würzen, Speisen, Getränke. So vermögen auch diese und nicht minder, wenn es eine Seefahrt gilt, der Steuermann den Freunden wohlzuthun, die Feinde zu schädigen. Demnach scheint die also verstandene Gerechtigkeit hinter der fachmännischen Tüchtigkeit nahezu auf jedem Gebiete zurückzustehen und sich höchstens beim Nichtgebrauche, nicht aber beim Gebrauch eines Dinges als nützlich zu erweisen. So diene sie dazu, Schild und Guitarre zu behüten, solange wir diese nicht gebrauchen; im Gebrauchsfall aber trete die Musik und die Waffenkunde an ihre Stelle. Und nicht das sei das Schlimmste, was sich von der also aufgefafsten Gerechtigkeit behaupten lasse. Was jemand am besten zu bewahren verstehe, das verstehe er auch, wie zahlreiche Beispiele lehren, am besten zu entwenden. So erweise sich die Gerechtigkeit, da sie Geld und Gut am wirksamsten zu behüten wisse, als eine Kunst des Stehlens und Überlistens.

Aber freilich — und damit lenkt Platon von der scherzhaften Abschweifung zum Ernst der Untersuchung zurück — ihr Ziel sei immer, den Freunden zu nützen, den Feinden zu schaden. Nun wird eben

Digitized by Google

diese Bestimmung aufs Korn genommen. Wer gilt uns als Freund? Doch lediglich, wer uns als gutartig erscheint. Und umgekehrt steht es mit dem Feinde. Allein trügt nicht gar oft dieser wie jener Anschein? Und folgt damit nicht aus der obigen Regel, dafs der Gerechte häufig die Guten zu schädigen, den Bösen zu nützen trachten wird? Da das unmöglich gerecht sein kann, so gilt es den Satz anders zu fassen: dem Bösen, das heifst dem Ungerechten, zu schaden ist gerecht, desgleichen dem Guten oder Gerechten zu nützen, mag der eine oder der andere unser Freund oder Feind sein.

Auch dabei beruhigen sich die Forschenden nicht. Gegen die also erzielte Begriffsbestimmung wird jene Maxime ins Feld geführt, die uns schon aus dem „Kriton“ bekannt ist: der Gerechte dürfe niemanden, auch nicht den Feind, und selbst nicht den schlechten Feind, schädigen. Denn durch Schädigung werde jedes Wesen schlechter, der Mensch nicht weniger als etwa Pferde oder Hunde. Und zwar ein jedes in der ihm eigenen Tugend oder Tüchtigkeit, wie die Gerechtigkeit eine solche für den Menschen sei. (Hier läuft ohne Zweifel eine Verwechslung unter zwischen „schädigen“ im Sinne des Untauglichmachens und im Sinne des Bereitens von Schmerz oder Unlust.) Der Paradoxie dieses Ergebnisses und seines Gegensatzes zu dem, was Dichter und Weise bisher gelehrt haben, ist Platon sich in vollem Mafse bewufst.

4. Darum drängt es ihn auch, sich mit der herrschenden Ansicht auseinander zu setzen. Diese verkörpert er, indem er von seiner künstlerischen Freiheit weitgehenden Gebrauch macht, in einer wenig sympathischen, mit heftiger Schroffheit auftretenden Persönlichkeit. Es ist der Rhetor Thrasymachos von Chalkedon, der schon oft die Unterredung zu unterbrechen versucht hat, von den Anwesenden nur mühsam zurückgehalten ward, nunmehr aber die Gesprächspause benutzt, nicht länger an sich hält, und „wie ein sprungbereites wildes Tier“ auf Sokrates und Polemarchos losfährt. Er entpuppt sich im Gegensatze zu dem ihn anwidernden „kindischen“ Idealismus des Sokrates als ein hartgesottener Realist. Da er dazu gedrängt wird, eine eigene Begriffsbestimmung aufzustellen, erklärt er, das Gerechte sei nichts anderes, als „das dem Stärkeren Zuträgliche“; unter dem Stärkeren aber will er die im Staate mafsgebende Autorität verstanden wissen, mag diese nun eine monarchische, eine aristokratische oder demokratische sein. Hier läfst sich die Bemerkung nicht unterdrücken, dafs diese Begriffsbestimmung, solange man das positive Recht allein im Auge hat, recht wohl zu den Thatsachen und noch mehr zu den Theorien stimmt, auf welche man in alter und neuer Zeit die Repräsentativregierung

und ihr antikes Äquivalent, die directe Volksregierung, gestützt hat. Mit ganz ähnlichen Worten wie hier Thrasymachos spricht ein ihm zeitlich nahestehender, die Gesetzestreue und die Volksherrschaft hochhaltender Autor von dem „der Menge zuträglichen Gesetze" und brandmarkt den Usurpator als denjenigen, der „das Recht umstürzt und das allen gemeinsame und zuträgliche Gesetz beseitigt". Nicht anders behaupten die heutigen Anwälte des allgemeinen Stimmrechts, dafs nur dieses die Interessen der Gesamtheit zu voller Geltung zu bringen vermöge. Wer diese, wohl oder übel begründete, Überzeugung hegt, zweifelt nicht daran, dafs sich die Herrschenden in der Ausübung der Herrschaft von ihrem Interesse leiten lassen, und erkennt damit die Triftigkeit jener Aufstellung an, insofern sie nichts anderes besagt als dieses: das jeweilig geltende Recht ist der Ausdruck des Interesses des in der Staatsleitung mafsgebenden Factors.

Die Anfechtung jenes Satzes geht nun davon aus, dafs dieser Factor sein Interesse mifsverstehen kann, kurz gesagt, dafs er nicht unfehlbar ist. Das räumt Thrasymachos bereitwillig ein und modificiert demgemäfs seinen Definitionsvorschlag, indem er die allem menschlichen Thun anhaftende Fehlbarkeit in denselben aufnimmt und dabei nur nicht ohne Spitzfindigkeit zwischen dem Regenten als Regenten und als Menschen unterscheidet. Wenn der Arzt oder der Rechner Fehlgriffe begeht, so sei er insofern kein Arzt und kein Rechner; dasselbe gelte auch von dem Regenten oder der Obrigkeit. In wirkliche Widersprüche verwickelt ihn Platon erst dadurch, dafs er ihn Zugeständnisse machen läfst, die er sehr wohl vermeiden konnte. Der Vergleich der Regierungskunst mit anderen Künsten wird nämlich zu der Folgerung benützt, dafs auch die Regierenden gleich den Ärzten oder den Steuermännern nicht ihr Interesse, sondern das derjenigen im Auge haben, denen sie ihre Kunstübung widmen. Und zwar wird das nicht etwa als ein ethisches Postulat aufgestellt, sondern als eine begriffliche Wahrheit behauptet.

Um den naheliegenden Einwurf abzuwehren, dafs ja auch der Arzt aus seiner Mühewaltung persönlichen Vorteil ziehe, wird dieser gleichsam in zwei Hälften gespalten, in den „wahrhaften Arzt", der ein „Pfleger der Kranken" ist, und in den auf Geldgewinn erpichten „Geschäftsmann". Es ist das eine an sich ungemein bedeutungsvolle Unterscheidung, welche an die neuerlich erhobene Forderung erinnert, die höheren Berufe sollen denen, die sie ausüben, den vollen Lebensunterhalt gewähren, nicht aber als Quelle der Bereicherung dienen; nur dafs freilich die social-ethische Forderung und der reale Stand der Dinge von Sokrates nicht auseinander gehalten werden. Dieser Verwechslung gegenüber ist des Thrasymachos Hinweis auf die Kunst

Digitized by Google

des Hirten, die keineswegs das Gedeihen der Herde als letztes Ziel verfolgt, ein völlig zutreffender. Lehrt er doch zum mindesten, dafs in dem Begriffe der „Kunst“ oder der nach Regeln geordneten Praxis noch gar kein ethisches Moment enthalten ist, und dafs es daher eine Erschleichung war, wenn aus der Betrachtung einiger Künste, deren Ausübung ihren Objecten frommt, der entgegengesetzte Schlufs gezogen ward. Das ist freilich nicht nach dem Sinne Platons, der an eben dieser Stelle die Heftigkeit des Rhetors zur Brutalität entarten läfst und ihm geradezu gehässige Äufserungen in den Mund legt. Wie der Hirt die Herde, so beuten auch die Herrschenden die Beherrschten zu ihrem eigenen Vorteil aus; darin bestehe ihr Glück, und die höchste Stufe desselben erreiche der Tyrann oder Usurpator, der sich den fremden Besitz nicht stückweise, sondern mit einemmal aneignet, den privaten wie den öffentlichen, den bürgerlichen wie den gottgeweihten, der den Unterthanen mit ihrem Eigentum auch ihre Freiheit raubt und der, je gründlicher er dabei zu Werke geht, um so sicherer vor all dem Tadel und dem Schimpf geborgen ist, der diejenigen trifft, welche derartiges in kleinerem Mafsstab vollbringen; wird er doch vielmehr von Einheimischen wie von Fremden als glückselig gepriesen! Nach diesem „Sturzbad“, das er über die Mitunterredner ausgegossen hat, will sich Thrasymachos entfernen; doch diese halten ihn zurück und veranlassen ihn zur Fortsetzung des Gespräches.

Uns drängt sich hier die Frage auf, was in dieser Schilderung des Mannes und seiner Lehre geschichtliche Wahrheit ist, was nicht. Die spärlichen Überreste seiner Schriften erweisen sich für die Entscheidung als belanglos. Nur allgemeine Präsumtionen stehen uns zu Gebote. Dafs in dem Bilde, welches ein solcher Meister der Charakteristik entworfen hat, manch ein Zug der Wirklichkeit entstammt, kann nicht bezweifelt werden. Gewifs war der chalkedonische Rhetor, der sich um die Fortbildung seiner Kunst ungemein verdient gemacht hat, kein Muster von Sanftmut und Geduld. Sonst hätte Platons Zerrbild jede Wirkung verfehlt. Möglich ist es auch, dafs er jene Definition der Gerechtigkeit oder des Rechtes wirklich irgendwo vorgebracht hat, obgleich uns selbst die Titel seiner Werke, die zum Teil Volksreden, zum Teil rhetorische Abhandlungen waren, hierfür keinerlei Anhaltspunkte bieten. Unmöglich darf es hingegen heifsen, dafs ein Mann, der den Rednerberuf in demokratisch geordneten Gemeinwesen ausübte und von der Gunst der öffentlichen Meinung abhing, in solch einem Tone über die Tyrannis oder den Umsturz der Gesetzesherrschaft gesprochen hat. Unklar bleibt es, warum Platon ihn in so abstofsenden Farben schildert. Denn während er freilich einmal anzudeuten scheint, dafs er ihm Streitsucht und Rechthaberei mehr als eigentlich

Digitized by Google

üble Gesinnung vorwirft, vermeidet er an anderen Stellen selbst nicht Äufserungen wie die folgenden: „Hältst du mich für so toll, dafs ich einen Löwen scheeren oder an Thrasymachos zum Sykophanten werden wollte?“ Und: „Damals, vorher aber niemals, sah ich Thrasymachos erröten.“ Das Geheimnis der Anlässe zu solcher Bitterkeit vermögen wir nicht zu durchdringen. Die Hauptsache ist diese. Platon bedurfte einer Folie für die von Sokrates verkündete Lehre, und er hat es nicht als unstatthaft erachtet, jenen Rhetor als Bestreiter der Hauptthese des „Staates“ auftreten zu lassen: die Gerechtigkeit beglückt den Gerechten.

Denn von dieser, der sokratischen Ur- und Grundlehre ist hier Platon ganz erfüllt (vgl. S. 57 ff.). Die eudämonistische Moralbegründung gilt ihm diesmal so sehr als die ausschlaggebende, die Frage nach dem Zusammenfallen von Glück und Tugend so sehr als die entscheidende, dafs der Gedanke gar nicht auftaucht, es könnte jemand diese These bekämpfen und dennoch das gerechte dem ungerechten Leben vorziehen. Mit einem kaum zu verkennenden Rückblick auf den „Gorgias“ wird die Versuchung abgelehnt, aus dem etwaigen Zugeständnis, dafs die Gerechtigkeit zwar nicht nützlicher, aber schöner sei als ihr Gegenteil, die dort daraus gezogenen Folgerungen abzuleiten (vgl. S. 269 und 279 f.). Jener die Kunst des Hirten betreffende Einwand aber war dem Thrasymachos nur geliehen worden, um widerlegt zu werden, und zwar mittelst eben der Unterscheidung, die den „wahrhaften Arzt“ von dem „Geschäftsmanne“ gesondert hat. So soll auch der Hirt, insoweit er Hirt ist, nur das Wohlergehen der Herde bezwecken. Und dasselbe soll von jeglicher Art der Herrschaft ohne Ausnahme gelten. Übernehmen doch die Menschen eine solche — das wird zum Beweise angeführt — nur gegen eine Entlohnung, womit sie deutlich erklären, dafs die Herrschaft selbst nicht ihnen, sondern den Beherrschten Nutzen bringt. In allen Bereichen wird die Einzelkunst, die durch ihre specifische Leistung zu einer solchen wird, von der allen gemeinsamen Lohnkunst unterschieden.

Im Gebiete des staatlichen Wirkens nun gebe es zwei Arten des Lohnes, „Geld und Ehre“, und neben ihnen die gleichfalls einen Beweggrund des Regierens abgebende Strafe. Nur die letztere — so lautet die daran geknüpfte, nicht wenig überraschende Behauptung — ist es, welche „die Besten“ zur Übernahme der Herrschaft veranlafst, die Strafe nämlich, welche sie im Falle ihrer Weigerung dadurch erleiden, dafs sie von Schlechteren beherrscht werden. Vom Gemeinsinn wird dabei ebenso abgesehen, wie vom Drang nach Bethätigung angeborener Anlagen, und die zwei soeben angeführten Abarten des Lohnes scheiden dadurch aus, dafs sie als „schimpflich“ und daher

Digitized by Google

der „Besten“, die weder geldgierig noch auch ehrgeizig seien, unwürdig bezeichnet werden. Diese Bewertung des Ehrgeizes steht in auffälligstem Gegensatze zur gemeingriechischen Ansicht, die auch Aristoteles vertritt, indem er das Verlangen nach Ehre das Grundmotiv des politischen Lebens nennt; sie widerspricht auch den unseren Lesern schon bekannten platonischen Äufserungen im „Symposion“ (vgl. S. 317). Je weniger berechtigt aber jene Verallgemeinerung ist, um so tiefer läfst sie uns in Platons Seele blicken. Von „Schlechteren“, das heifst von den Demagogen des niedergehenden Athens beherrscht zu werden das empfand er offenbar mit herbstem Unmut, und diese überfliefsende Bitterkeit seines Herzens hat sich in seine Theorie ergossen.

In gleicher Richtung wie bisher bewegt sich die Discussion auch im Schlufsabschnitt des Buches. Es wird dem Thrasymachos das Zugeständnis abgerungen, dafs der Gute weise, die Gerechtigkeit eine Weisheit sei. Als solche sei sie ein Leistungsvermögen. Auf diese Grundlage wird die Behauptung gestützt, dafs sie in den internationalen Beziehungen nicht weniger als in den innerstaatlichen, in diesen nicht minder als in den privaten Verhältnissen und schliefslich auch in der Seele des Einzelnen die unerläfsliche Bedingung kräftigen Wirkens sei. Der Dialektik geht vielfach ein Appell an die Erfahrung zur Seite. Kein Staat und kein Heer, aber auch keine Räuberbande oder Diebsgesellschaft kann bei ihren ungerechten Unternehmungen der Gerechtigkeit völlig entraten, ohne ihr inneres Gefüge zu schädigen; solch eine zerrüttende Wirkung übe das Fehlen der Gerechtigkeit auch auf den Privatverkehr, selbst wenn dieser nur zwei Menschen verbindet. Ja der Zwist und Aufruhr, der der Ungerechtigkeit entspringt, erschüttere schliefslich sogar das Wirkungsvermögen des Individuums, das mit sich zerfällt und sich selbst nicht minder als den Gerechten und den Göttern verhafst wird. Zu ihrem Höhenpunkt gelangt die Deduction in dem Vergleich der Gerechtigkeit als einer Trefflichkeit der Seele mit der Hör- oder Sehkraft als Trefflichkeiten des Auges und des Ohres.

5. Wird der Leser hier stutzig und findet er, dafs die Erörterung über mehr als eine Kluft unbedenklich hinwegsetzt, dafs sie den Unterschied zwischen Gesinnung und Einsicht ebenso vernachlässigt, wie jenen zwischen den Forderungen des Gesamtwohls und denen der individuellen Wohlfahrt, verlangt er zum mindesten nach einer weit tieferen Begründung jenes behaupteten Zusammenhanges, so entfernt er sich nicht allzu weit vom Pfade Platons. Vergleicht dieser doch die Gesprächspersonen sofort mit Leckermäulern, die sich nicht entbrechen können, von der jedesmal aufgetischten Speise zu naschen, noch ehe

sie das frühere Gericht ausreichend genossen haben. Noch gelte es das Wesen der Gerechtigkeit zu ermitteln; erst dann werde es an der Zeit sein, die in Wahrheit daraus fliefsenden, jetzt voreilig vorweggenommenen Folgerungen abzuleiten. Mit anderen Worten: der bisherige Verlauf des Dialoges war ein „Vorspiel“, wie er sogleich im Beginn des zweiten Buches genannt wird, halb dialektische Übung, halb Vorbereitung der zu erzielenden Ergebnisse. Auf diese ist ein lockender Ausblick eröffnet und zugleich das Verlangen nach ihrer sicheren Gewinnung und unverbrüchlichen Festigung geweckt und geschärft worden.

Das Verlangen bleibt nicht lange ungestillt. Es folgt eine Darlegung, die ein Wunder an Klarheit, Schärfe, echtester Wissenschaftlichkeit heifsen darf. Platons Brüder Glaukon und Adeimantos sind es, die, vom glühendsten Eifer beseelt, die Frage so rein als möglich zu stellen und ihren Kern aus allen Umhüllungen herauszuschälen trachten. Die Art, wie sie jede oberflächliche Lösung verpönen und vereiteln, erinnert einigermafsen an die Rolle, die Kebes und Simmias im „Phaedon“ spielen. Trotz der den Schluss des ersten Buches bildenden Verheifsung wird vorerst nicht die Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit, sondern ihre den Gerechten beglückende Kraft zur Verhandlung gestellt. Das geschieht in einer Weise, die ganz und gar an die strenge Experimentalforschung der Neuzeit erinnert. Ihre Methode wird freilich nicht — was Thorheit wäre — zur Lösung, wohl aber zur Formulierung eines ethischen Problems verwendet. Es gilt im Geiste zwei Instanzen zu schaffen, die sich durch nichts anderes unterscheiden, als durch die Anwesenheit und die Abwesenheit des fraglichen Factors (hier der Gerechtigkeit), den es auf seine Wirksamkeit zu prüfen gilt. Zu diesem Behufe wird vorerst der „vollkommen Gerechte“ dem „vollkommen Ungerechten“ gegenübergestellt. Dann werden die Gerechtigkeit und ihr Gegenteil aller ihnen gemeiniglich anhaftenden Zuthaten (guter und übler Ruf, Belohnung und Bestrafung u. s. w.) „entkleidet“, ja diese werden geradezu miteinander vertauscht. Somit stehen sich zwei diametral entgegengesetzte Fälle gegenüber. In dem einen (A) ist die Gerechtigkeit vorhanden, während alle ihre Zuthaten fehlen. In dem anderen (B) sind die Zuthaten der Gerechtigkeit vorhanden, diese selbst aber fehlt. Zur Versinnlichung der Annahme dient zunächst der seinen Träger unsichtbar machende Ring des Gyges, unter dessen Schutze der Ungerechte jegliche Missethat begehen kann, ohne irgend eine Strafe, ja ohne irgend eine Einbufse an Ehre und Ansehen zu erleiden. So wird er bis an die äufserste Grenze des Unrechts ungehemmt fortschreitend und zugleich mit der Fülle weltlicher Güter gesegnet gedacht. Seinen „contrastierenden“

Digitized by Google

Widerpart bildet jener Gerechte, dem aus seinem tugendhaften Handeln keinerlei Vorteil und Vorzug erwächst, ja der vielmehr sein Lebelang verkannt, verfolgt, mifshandelt und bis aufs äufserste gemartert wird. Nur wenn es sich erhärten lasse, dafs selbst unter solchen Voraussetzungen der Gerechte glücklicher als der Ungerechte sei, erst dann soll die These des Sokrates als erwiesen gelten!

Die Stelle des Gyges-Ringes oder, wie Platon anderswo sagt, der Hades- oder Tarn-Kappe, vertrete übrigens im täglichen Leben die erfolgreiche Heuchelei, die „fuchsartigen" Schliche und Ränke der „gleifsnerischen Wohlanständigkeit". Sie setzen den „Schein" an die Stelle der „Wirklichkeit". Und damit sei die grofse Mehrzahl der Menschen wohl zufrieden. Es gilt ihnen, alle die Vorteile einzuheimsen, die der Anschein der Gerechtigkeit mit sich bringt, und diese durch ein Minimum realer Leistungen zu erkaufen. Auch die von den Göttern drohende Vergeltung flöfst dort keine Furcht ein, wo der Glaube an die sühnende Kraft der Werkheiligkeit und somit der Grundsatz gilt: „Stiehl, nur opfere von dem Gestohlenen!"

Nicht den Schein, nicht die „Meinungen und die Belohnungen der Gerechtigkeit" aber gelte es zu loben, vielmehr zu ergründen, welche eigene Wirkungskraft ihr innewohnt; auch nicht schlechtweg zu sagen, dafs sie ein Gut und ihr Gegenteil ein Übel sei, sondern genau zu erkennen, was „jede von beiden, auch wenn sie Göttern und Menschen unbekannt bleibt, in der Seele ihres Besitzers wirkt" — ein Gedanke, den Platon mit einem vielleicht nicht zufälligen Anklang an einen hippokratischen Ausspruch (vgl. I, 243 oben) vorbringt und mit dem stärksten Nachdruck wiederholt.

Hier erfolgt jene Wendung des Gespräches, die vom Einzelmenschen zur Gesellschaft hinüberleitet und zugleich die heute zum Gemeinplatz gewordene organische Auffassung des Staates zum erstenmal ausspricht. Sokrates erklärt sich unfähig, das also gestellte Problem unmittelbar zu lösen. Nur auf einem Umweg könne das gelingen. Wenn unsere Sehkraft nicht ausreicht, eine kleine Schrift in weiter Entfernung zu lesen, so werden wir es als einen glücklichen Zufall preisen, wenn wir anderswo dasselbe mit gröfseren Buchstaben und auf einem gröfseren Raum geschrieben finden. Was das Wesen der Gerechtigkeit in der Einzelseele ausmacht, das werde uns deutlich werden, wenn wir dieselbe vorerst dort aufsuchen, wo sie uns in vergröfsertem Mafsstab entgegentritt. Am deutlichsten, wenn wir das „Werden der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit" im „Werden des Gemeinwesens" zu erkennen suchen. Damit ist der genetischen Betrachtung des Staates der Weg eröffnet.

Digitized by Google

6. Wäre uns von Platon nichts erhalten, als die nun folgende Construction der Staatsentstehung, die materialistische Geschichtsansicht könnte den grofsen Idealisten gar leicht für sich in Anspruch nehmen. Leitet er doch den Ursprung des Staates ganz und gar aus dem wirtschaftlichen Bedürfnis ab. Zunächst aus der „mannigfachen Bedürftigkeit" des Einzelnen, der seine Nahrung, Bekleidung, Behausung usw. nicht allein zu beschaffen vermag, woraus sich die Notwendigkeit des Zusammenwirkens und der Arbeitsteilung ergibt. Man sieht den Kreis der Producenten sich allmählich erweitern, indem sich den unmittelbaren Erfordernissen die mittelbaren und die ihrer Hervorbringung dienlichen Verrichtungen anreihen. Der Ackerbauer z. B. bedarf des Pfluges und somit auch der Arbeit des Pflugmachers. Aber auch das Gemeinwesen bildet keine wirtschaftlich abgeschlossene Einheit; es vermag fremdländischer Erzeugnisse nicht völlig zu entraten; die Kosten der somit benötigten Einfuhr kann nur eine entsprechende Ausfuhr und daher eine den eigenen Verbrauch übersteigende Gütererzeugung decken. Auch der Notwendigkeit der Vermittlung durch den Grofs- und Kleinhandel und der Verwendung gemieteter Hilfskräfte wird nicht vergessen.

Einer idyllischen Schilderung dieses noch immer gar einfachen Gemeinwesens — in welchem die gesuchte Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nur erst in ihren Anfängen zu finden sind — folgt die Darstellung der Wandlungen, welche die zunehmende Üppigkeit in ihm bewirkt hat. Wie die „Zukost" zum Brote, so gesellt sich auf allen Gebieten der verfeinerte Lebensgenufs zur Befriedigung des Naturbedarfes. Bald wimmelt die Stadt von den Dienern des Luxus: von Verfertigern kunstvoller Geräte und kostbarer Schmuckgegenstände, von Malern, Rhapsoden, Schauspielern, Tänzern, Hetären, Bäckern, Köchen, Kinderfrauen, Pädagogen und den bei solcher Lebensweise gar nötigen Ärzten u. s. w. Die Zunahme der Bevölkerung läfst den Umfang des Staates nicht mehr als zulänglich erscheinen. Damit ist der Ursprung des Krieges gegeben, der, wenn er wirksam geführt werden soll, nach dem fortwährend aufs stärkste betonten Grundsatz der Arbeitsteilung ein Berufsheer erfordert. Es wird die Schwierigkeit hervorgehoben, die Krieger oder „Wächter" des Staates nach der Art guter Hunde zugleich nach aufsen wild und nach innen zahm zu machen. Das vermag nur die Erziehung zu bewirken.

Mit der Frage: „Wie sollen wir die Wächter erziehen?" betreten wir einen völlig anders gearteten Boden. Damit folgt der früheren Wendung vom Einzelnen zur Gesellschaft eine andere und bei weitem tiefergreifende: die Wendung von der Wirklichkeit zum Ideal. Nicht ohne Mühe begreift man diese Verfahrungsweise Platons.

Digitized by Google

Der erste Eindruck ist der gewaltsamer Willkür. Er hatte es unternommen, gleichsam die Naturgeschichte des Staates und der Gesellschaft zu schreiben, um in deren Werden und Wesen das Werden und Wesen der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit zu entdecken. Nun verläfst er mit einemmale die Schilderung des thatsächlichen Vorgangs oder dessen, was ihm als ein solcher erscheinen durfte, und beginnt ein von allem Thatsächlichen gar weit abweichendes Musterbild des Staates zu entwerfen. Die genetische Darstellung macht einem idealen Aufbau Platz; an die Stelle des: „So war es“ tritt ein: „So soll es sein.“ War sich Platon dieser jähen Umkehr nicht bewufst? Oder wie glaubte er sie rechtfertigen zu können?

Die richtige Antwort darf wahrscheinlich also lauten. Platon glaubt nicht, ein rein subjectives Ideal, eines unter vielen möglichen, aufzustellen. Die Grundzüge desselben, wenngleich nicht alle Einzelheiten, gelten ihm (wie er wiederholt hervorhebt) zugleich als realisierbar, nicht als blofse fromme „Wünsche“, und als von der Natur des Menschen geforderte Vervollkommnungen des geschichtlich Gewordenen. Sie konnten ihm somit — das darf man ohne Ungereimtheit behaupten — wie eine weitere Etappe des natürlichen Entwicklungsprocesses erscheinen. Und je weiter dieser Procefs gediehen ist, je vollkommener Staat und Gesellschaft geworden sind, um so eher erwartet er in dem also geordneten Gemeinwesen (wie er selbst im Beginne des vierten Buches erklärt) die Gerechtigkeit, gleichwie in ihrem Widerspiel die Ungerechtigkeit, deutlich ausgeprägt zu finden.

Ohne jeden Anflug von Gewaltsamkeit konnte es freilich bei dem Aufbau eines Werkes nicht abgehen, das, von zahlreichen Nebenthemen abgesehen, drei innerlich nur lose verbundene Hauptthemen zu einem einheitlichen Ganzen zu verschmelzen beflissen ist: das moralphilosophische, das staatsphilosophische und das geschichtsphilosophische. Trotz der unerhörten schriftstellerischen Kunst, die Platon hier aufgeboten hat — einer Kunst, die wahrscheinlich in der gesamten Prosaliteratur nicht ihres gleichen hat und die jedenfalls zu grofs war, um von allen Erklärern erfafst und gewürdigt zu werden — waren einige Härten des Überganges, zumal in der Verflechtung der zwei zuletzt genannten Themen, nicht vollständig zu vermeiden. Mit noch gröfserer Kühnheit als hier ist Platon dort verfahren, wo er vom Ideal wieder zur Wirklichkeit zurückkehrt und alle anderen Staatsformen aus dem Verfall seines Musterstaates entspringen läfst! Das geschieht im Beginne des achten Buches; wir aber stehen noch im zweiten, im Anfang der Darlegungen, welche der Erziehung des höheren oder Kriegerstandes gewidmet sind.

Digitized by Google

7. Diese Darlegungen reichen in eine aufserordentliche Tiefe. Ist es doch eine Eigenheit des Werkes, dafs der vom Gange der Unterredung dargebotene Stoff für Platon jedesmal der Anlafs wird, sich über ein ganzes grofses Gebiet nahezu erschöpfend zu verbreiten. An der Spitze der Erziehung steht die Mythenerzählung. Darum wird hier der Göttermythos der eingehendsten Beurteilung unterzogen und die von Xenophanes begonnene, von Euripides fortgesetzte Kritik der insbesondere in der homerischen Dichtung verkörperten volkstümlichen Vorstellungen (vgl. S. 11 u. I 129) in einschneidender Weise weitergeführt. Allein nicht nur alle Auswüchse des Mythos werden beschnitten, welche der allgemeine oder der specifisch platonische sittliche Mafsstab verurteilt; auch die eigentlich theologischen Lehren erfahren tiefgreifende Modificationen. Die „Gottheit ist" unbedingt „gut", und „sie ist" eben darum „nicht die Ursache von allem"; das Übel entstammt anderen Quellen, zumal der eigenen Schuld des Menschen (vgl. S. 294). Das ist die eine der hier eingeschärften Grundlehren. Mit nicht geringerem Eifer wird die zweite verkündet, die ihre Spitze gegen den Anthropomorphismus überhaupt zu richten scheint: die Götter treiben keine Gaukelei, sie erscheinen nicht in verschiedenen Gestalten; gibt es doch keine ihnen überlegene Gewalt, die sie dazu nötigen könnte; ebenso wenig aber können sie, denen jede Art der Täuschung und Lüge fremd ist, derartiges aus eigenem Antrieb vollbringen.

Das Religionscapitel — denn so darf man diese eng verbundenen und vom Verfasser selbst scharf umgrenzten Erörterungen nennen — enthält aufserdem noch zwei wichtige Punkte. Alle Schilderungen der angeblichen Schrecknisse der Unterwelt, ja sogar jede Verwendung der daran erinnernden Worte werden um ihrer entnervenden, der Mannhaftigkeit abträglichen Wirkung willen verpönt, und zwar so nachdrücklich und unbedingt, dafs man hier auf eine Phase in Platons Entwicklung zu stofsen meint, die mindestens vom „Phaedon" recht weit abliegt (vgl. S. 357). Jedenfalls hat Platons Geist in dieser Rücksicht mehrfache Wandlungen erfahren, wie er denn im Schlufsbuche des „Staates" bei eben jenen Schrecknissen gar ausführlich verweilt. Schliefslich wird auch der durch die Dichter nahegelegte Glaube an den moralischen Tiefstand von Göttersöhnen oder Heroen eindringlich bestritten.

An den Inhalt der Erzählungen reiht sich ihre Form. Zunächst wird die eigentlich erzählende von der nachahmenden oder dramatisierenden Darstellungsweise geschieden, und die letztere, die keineswegs auf das im engeren Sinne so genannte Drama beschränkt, sondern auch dem homerischen Epos eigen sei, auf das entschiedenste verworfen Aus zweierlei Gründen, einem allgemeinen und einem besonderen.

Digitized by Google

Denn erstens sollen sämtliche Mitglieder der Gesellschaft zu strengster Arbeitsteilung herangebildet werden. „Unser Staat, so heifst es dort, bedarf keines doppelten, geschweige denn eines vielfachen Menschen; jedermann soll nur ein Geschäft betreiben, der Bauer soll nur Bauer und nicht zugleich auch Richter, der Krieger nur Krieger und nicht zugleich auch Kaufmann sein.“ Dem also erstrebten Charaktertypus widerspricht jedoch die Fähigkeit, allerhand Gestalten anzunehmen, weshalb denn selbst der höchste Meister dieser Kunst aus dem Idealstaat hinauscomplimentiert wird. Zweitens aber färbt das Nachgeahmte auf den Nachahmenden ab, und darum gilt es alles zu meiden, was den Seelenadel des herrschenden Standes zu mindern, ihn zu Niedrigkeit und Gemeinheit herabzuziehen geeignet ist. Von demselben Geiste sind die sich anschliefsenden Vorschriften in Betreff der lyrischen Poesie, des Rhythmus, der Melodie und der Musik überhaupt eingegeben. Alle dem wird die nachhaltigste Wirkung auf die Artung des Charakters zugeschrieben, wie denn jegliches, was der Mensch treibt, was er hört und sieht, bis auf die Gestaltung des Hausrats herab, heilsamen oder schädlichen Einflufs übe und eben darum durchweg in den Dienst der Moral gestellt wird. Aus der Musik wird alles Verweichlichende, ja alles Unruhige und Leidenschaftliche verbannt und deshalb selbst die Anfertigung mancher Instrumente, von denen die Flöte eines ist, verboten.

Der Musik schliefst sich das zweite Hauptelement hellenischer Bildung, die Gymnastik an. Ihr ausschliefslicher Betrieb, so heifst es ungefähr, würde zur Verrohung, gleichwie jener der Musik zur Entnervung führen. Wie diese im weitesten Sinne als der Inbegriff musischer Künste verstanden ward, so umfafst die Gymnastik hier alles, was auf Körperpflege Bezug hat, mit Einschlufs der gesamten Diätetik; selbst auf die Heilkunst fallen bedeutsame Streiflichter, die uns noch beschäftigen werden. Dafs Nüchternheit und Mäfsigkeit gepredigt, das Mafshalten auch in Ansehung der Körperübungen verlangt wird, kann uns nicht befremden. Auch wird die Erziehung in diesem wie in jenem Zweige als eine durch alle Altersstufen reichende betrachtet und beides vor jeder Neuerung ängstlich behütet. Von der sonstigen Lebensordnung der Wächter erfahren wir hier nur die Grundzüge: kein Privatbesitz, soweit sich dieser irgendwie vermeiden läfst, keinerlei Art von Sonderleben; alle sollen sich als Brüder fühlen — ein Ziel, das durch Zwecklügen in Betreff der verschiedenen Abstammung der Stände zu fördern sei. Gold und Silber — das soll die Obrigkeit lehren — ist dem Körper der zur Herrschaft Berufenen und der Masse der Krieger, die jetzt „Helfer“ genannt werden, beigemischt, Eisen und Kupfer jenem der Ackerbauer und Handwerker. Dem

kastenartigen Abschlufs der Stände wird jedoch vorgebeugt, indem die ausgesprochene Leistungsfähigkeit oder -Unfähigkeit für den Einzelnen das Hinaufsteigen in den höheren Stand, beziehentlich das Herabsteigen aus ihm, zur Folge hat. Wie aber die Obrigkeiten bestellt werden, wie die zur Leitung des Staates Bestimmten aus der Gesamtheit der Wächter ausgesondert werden sollen, über all das werden uns in diesem Teile des Werkes nur Andeutungen gegeben, die sich ausschliefslich auf die moralische Seite des Gegenstandes beziehen. Herrschen sollen diejenigen, denen das höchste Mafs von Gemeinsinn eignet, welche die stärkste Widerstandsfähigkeit gegen Versuchungen jeder Art bekunden. Dafs damit die Sache nur „im Groben“ behandelt sei, sagt uns Platon an einer Stelle des dritten Buches selbst; ebenso stellt er dort vernehmlich genug eine spätere, „genauere“ Ausführung in Aussicht.

8. Das und mehr als das mufs übrigens der denkende Leser sich selber sagen. Ist doch die Eigentumsordnung ihrer Natur nach mit der Familienordnung aufs engste verflochten, und dennoch wird die Darlegung der letzteren, die Art „des Frauenbesitzes, der Ehe und Kindererzeugung“ im vierten Buche ausdrücklich einer nachfolgenden Erörterung vorbehalten. Der entscheidende Beweis aber dafür, dafs die mit jenem Buche abschliefsende Darstellung des Idealstaats für Platon niemals, wie so viele und so namhafte Forscher meinen, einen wirklichen Abschlufs bedeutet hat, liegt im folgenden. Von intellectueller Bildung ist in dieser ganzen Partie (und auch in jenem Teile des fünften Buches, den manche noch dieser „Schicht“ zurechnen) mit keinem Wort die Rede. „Übung und Gewöhnung, nicht Erkenntnis“, so werden bei einem Rückblick die hier vorgeführten Bildungsmittel gekennzeichnet. Es darf schlechterdings unmöglich heifsen, dafs der einstige Sokrates-Jünger, dafs der Denker, der in so vielen Schriften den unbedingten Vorrang der Einsicht behauptet und begründet hat, der Philosophie, der Wissenschaft, des Intellectes überhaupt jemals gänzlich vergessen konnte. Auch hat er ihrer tatsächlich nicht vergessen. Er gedenkt im Verlaufe dieser Bücher mehr als einmal der Philosophie und der philosophischen Anlage, ja er bezeichnet die letztere als unerläfslich für die Wächter. Aber von der Ausbildung des Intellects verlautet keine Silbe. Und dabei sollte sich der Philosoph irgend einmal beruhigt haben, der besser als jeder Andere wufste und es im „Staate“ selbst aussprach, dafs „nur der den Besitz der Einsicht gewinnt, der um sie gedient hat“. Eben darum aber, weil die Auslese der Staatslenker und die Differenzierung des oberen Standes überhaupt von dem Stufengang der wissenschaftlichen Bildung und den darin erzielten Fort-

Digitized by Google

schritten abhängt, konnte all das an dieser frühen Stelle nur in dämmerigen Umrissen erscheinen.

Wir sind weitläufig geworden, weil es den Aufbau des grofsen Werkes zu verstehen und das Verständnis gegen ebenso schwere als weitverbreitete Irrungen zu schützen galt. Mit umsichtigster Berechnung, mit vollendetem Künstlertact ist Platon vorgegangen. Er mufste den verwickelten Stoff, wenn er nicht verwirrend wirken sollte, aufs sorglichste gliedern. Er mufste die mannigfachen Themen, deren jedes er bis auf den Grund erschöpfen wollte, mit der denkbar gröfsten Strenge von einander scheiden. Auch mit vorgreifenden, die Wirkung im vorhinein abschwächenden Winken, die der Stümper verschwendet hätte, mufste der Meister sparen. Selbst jeden Anklang an das, was er erst vertrauensvoll gestimmten und willig folgenden Lesern zu offenbaren entschlossen war, mufste er nach Thunlichkeit meiden, ja einen Teil des Gesamtbildes vorerst (es ist das sein eigenes Wort) wie geflissentlich „verhüllen". Von dem Grundplan des Idealstaats durfte zunächst nur so viel ans Licht treten, als die erste Etappe der Untersuchung, die Ermittelung des Wesens der Gerechtigkeit, unbedingt erheischte.

Während Platon somit manche der angesponnenen Fäden im Verborgenen weiter gleiten läfst, fafst seine Hand die zu dem unmittelbaren Ziele führenden kraftvoll zusammen. Je mehr er sich diesem nähert, um so frischere Farben zeigt seine Darstellung. Es hiefs die Gerechtigkeit im Staate, es heifst sie im Musterstaate aufsuchen. Das geschieht in einer Weise, welche an die moderne Methode der Reste oder Rückstände erinnert. Zuerst richtet sich der Blick auf die Weisheit. Diese wird von allen Sonder-Einsichten geschieden und der Wohlberatenheit gleichgesetzt; ihren Sitz erblickt man in jenem kleinen Teil der Bürgerschaft, dem die Staatslenkung zufällt. Dann kommt die Tapferkeit an die Reihe, deren Wesen die richtige Erkenntnis des zu Fürchtenden ausmacht, deren Quelle die von dem Gesetz vorgeschriebene Erziehung und deren Wohnsitz die ganze Kriegerclasse ist. Es folgt die Sophrosyne, die sich von den vorangehenden zwei Tugenden schon dadurch unterscheidet, dafs sie nicht einem Teil des Gemeinwesens, sondern der Gesamtheit innewohnt, und deren Wesenheit im Einzelnen wie in der Gesellschaft darin besteht, dafs das bessere und das schlechtere Element sich im Einklang, und zwar in jener Übereinstimmung befinden, die auf der Vorherrschaft des Höheren und auf der Unterordnung des Niederen beruht. Nun handelt es sich darum, die noch übrige Tugend, die Gerechtigkeit zu erspähen. Sokrates vergleicht sich und die Mitunterredner mit Jägern, die einen Busch umstellen. Es heifst jede Spur verfolgen, damit ihnen die edle

Digitized by Google

Jagdbeute nicht entkomme. Schon wollen sie von ihrem Vorhaben abstehen, da die Gegend ungangbar, der Ort dunkel sei. Da stöfst Sokrates einen Freudenruf aus; er glaubt die Fährte gefunden zu haben. Ja, wozu das suchen, was man schon in Händen hält? Es ist das in der Genesis des Staates längst wahrgenommene, im Aufbau des Idealstaates bereits vielfach verwendete Princip der Arbeitsteilung oder der Specialisierung der Thätigkeiten. Wenn ein jeder das ihm Zukommende besitzt und leistet, so sei die Gerechtigkeit verwirklicht. Im Staate bekunde sie sich in dem richtigen Wechselverhältnis aller, in der „Sonder- oder Eigenthätigkeit" jedes der Stände, deren hier Platon übrigens aus einem bald ersichtlichen Grunde drei zählt: Gewerbsleute, Helfer und Wächter. Doch soll dieses Ergebnis vorerst kein endgiltiges sein. Was man jetzt in grofser Schrift gelesen, müsse nunmehr auch in kleiner Schrift lesbar werden (vgl. S. 369), es gelte sich vom Staat wieder zum Einzelnen zu wenden und von diesem von neuem zum Staat. Erst aus diesem steten Vergleichen werde, wie aus der Reibung zweier Hölzer die volle, helle Flamme hervorbrechen. So kehrt sich denn die Untersuchung zuvörderst dem Einzel-Menschen und den verschiedenen Teilen der Einzel-Seele zu.

Dafs diese in Wahrheit aus Teilen besteht, das wird durch eine ungewöhnlich mühevolle, nicht wenigen Einwürfen zuvorkommende Beweisführung erhärtet. Unmöglich sei es, dafs ein und dasselbe gleichzeitig einander Entgegengesetztes erleide oder thue. Der dieser These, dem Satz des Widerspruchs, manchmal widerstreitende Anschein weicht genauerer Überlegung. Wenn ein Mensch stillesteht und zugleich seine Hände sich bewegen, so ist dem ganzen Körper als solchem Ruhe, nur einem Teil desselben Bewegung eigen. Wenn ein Kreisel sich dreht und zugleich an einem Fleck verharrt, so befindet er sich in senkrechter Richtung in Ruhe, in seitlicher in Bewegung. Dafs aber dasselbe Wesen denselben Gegenstand zugleich begehre und verabscheue, dasselbe wolle und nicht wolle, das sei schlechthin unmöglich. Und doch geschieht es, dafs jemand Durst empfindet, das heifst zu trinken verlangt, und zugleich (aus irgend einem Grund, etwa aus Gesundheitsrücksichten, das mag man hinzudenken) zu trinken sich weigert. Dann müssen es verschiedene Seelenelemente sein, deren eines ihn trinken heifst, während ein anderes diesem Geheifse widerspricht. Solch einem Widerstreit zwischen Vernunft und Begierde geht ein gleicher zwischen Begierde und den „mutartigen" Antrieben (von der Art des Zorns, des Ehrgeizes usw.) zur Seite. So erging es jenem Leontios, den sein Weg am Richtplatz vorbeiführte, der dem in ihm erwachten Verlangen, die dort ausgestellten Leichen zu besichtigen, heftig widerstrebte, schliefslich von dem Begehren überwältigt ward

Digitized by Google

und seinen Augen den Anblick gönnte, indem er ihnen zurief: „Sättigt euch, ihr unseligen, an dem herrlichen Schauspiel“! Auf dieser Grundlage baut Platon weiter, und unterscheidet demgemäfs drei Seelenteile: den vernünftigen, den begehrenden und den „mutartigen“ oder affectiven. Dieser letztere stellt sich, wenn er unverdorben ist, im Fall eines Conflictes auf die Seite der Vernunft. Dann fällt er die widerspenstige Begierde an und kämpft gegen sie so lange, bis die Vernunft ihn wie der Hirte den Hund zur Ruhe weist. Eben solchen streitlustigen Hunden gleichen die Krieger oder „Helfer“, die von den Volkshirten, den Herrschern, im Zaume gehalten werden. So sind denn die drei Stände in der Menschenseele wiedergefunden, da der untere oder der Gewerbestand dem Begierdenelement gleichgeachtet wird.

Unsere Leser staunen wohl über die geniale Kühnheit dieser Parallelisierung, in welcher tiefe Einsicht und subjective Geschmacksrichtung sich eigenartig paaren. Wir denken insbesondere an die Gleichstellung des Erwerbstandes mit dem begehrenden Seelenteil. Sie beruht zum Teil auf der wirklichen Verwandtschaft der Aufgabe, welche den die wirtschaftliche Grundlage der Gesellschaft bildenden Schichten und den die Ernährnng und Fortpflanzung des Individuums vermittelnden Begierden obliegt. Verstärkt wird aber für Platon das Gewicht dieser Analogie durch die aristokratische Geringschätzung, die er gleichmäfsig den von „Gewinnsucht“ beherrschten „Schlechten und Handwerkern“ und den die Seele aus ihrem idealen Bereich ins Irdische herabziehenden Begehrungen entgegenbringt. Der ganzen Lehre läfst sich vorwerfen, dafs die Annahme verschiedener Seelenteile die Schwierigkeit, die sie beseitigen soll, keineswegs hinwegräumt. Denn die Conflicte, welche diese Theorie begreiflich machen soll, finden nicht nur zwischen den also unterschiedenen Seelenteilen, sondern auch im Innern derselben statt. So z. B. innerhalb des begehrenden Teiles wenn etwa das Nahrungs- und das Schlafbedürfnis in einer Kinderseele um den Vorrang streiten. Das wahrhaft Wertvolle an jener rudimentären Psychologie ist die Erkenntnis, dafs wir die seelischen Functionen nicht einer einheitlichen Substanz beizulegen berechtigt sind. Allein so wenig die Voraussetzung von drei, oder auch von einer beliebigen Anzahl solcher Substanzen zu einem befriedigenden Ergebnis führen kann, ebensowenig kommt hier der Satz des Widerspruches irgendwie ins Spiel. Liefse sich dieser doch lediglich gegen eine Behauptung wie die folgende geltend machen: A will und will zugleich nicht — vorausgesetzt, dafs unter dem Wollen nicht ein blofses Verlangen, sondern eine eigentliche Entschliefsung verstanden wird, die ja allerdings einen einheitlichen psychischen Act und zum mindesten

Digitized by Google

einen zeitweiligen Friedensschlufs bedeutet, mag dieser nun der Einstimmigkeit der Seelenelemente entstammen oder einer widerstrebenden Minderheit aufgenötigt sein. Dem Satz des Widerspruchs widerstreitet es hingegen durchaus nicht, dafs im Bewufstseinsleben einander feindliche Tendenzen durcheinander wogen und sich genau so wie gleichzeitig zusammen bestehende mechanische Impulse bald wechselseitig aufheben, bald zu einer Resultierenden verbinden. Nur dafs eine bestimmte Resultierende gleichzeitig vorhanden und nicht vorhanden sei, darf in diesem wie in jenem Fall als unmöglich gelten.

10. Platon freilich schreitet, von solchen Bedenken unberührt, rüstig seinem Ziele zu. So ist denn unser Traum, so läfst er Sokrates ausrufen, in Erfüllung gegangen. Die Arbeitsteilung hat uns zur Erkenntnis der Gerechtigkeit den richtigen Weg gewiesen. Wie die Berufe im Staat, so müssen auch „die Stände innerhalb der Seele“ von einander gesondert sein. In der Meidung jedes Übergriffes, in dem harmonischen Zusammenwirken aller liegt ihr Heil. Das ist das Wesen der Gerechtigkeit, während das Gegenteil davon, „die Auflehnung eines Teiles gegen die ganze Seele“, die daraus entspringende „Verirrung und Verwirrung“ nichts Anderes ist als „Ungerechtigkeit, Zuchtlosigkeit, Feigheit, Unwissenheit und mit einem Wort alle Schlechtigkeit“. Wie die Gesundheit des Körpers auf das naturgemäfse Verhalten seiner Teile, von denen die einen zum Herrschen, die anderen zum Dienen berufen sind, die Krankheit auf die naturwidrige Umkehr dieser Ordnung sich gründet, nicht anders steht es auf sittlichem Gebiete. So erweist sich denn „die Tugend als Gesundheit, Schönheit und Wohlgeratenheit der Seele“, das Laster als ihre „Krankheit, Häfslichkeit und Schwäche“. Damit ist die Untersuchung zu einem mindestens vorläufigen Abschlusse gediehen. Denn „lächerlich wäre es“, nunmehr noch die Frage aufzuwerfen, ob die Gerechtigkeit dem Gerechten wirklich fromme oder ob die Ungerechtigkeit dem Ungerechten schade, mag die Tugend des einen oder das Laster des anderen verborgen bleiben oder nicht.

Dafs dem erhabenen Unternehmen, die Moral auf ihre Naturbasis zu stellen und der verhängnisvollen Zwiespältigkeit menschlicher Mafsstäbe für immer ein Ende zu machen — dafs dem in stolzer Gröfse durch die Jahrhunderte leuchtenden Versuch kein volles Gelingen beschieden war, wen möchte das Wunder nehmen? Des Dichter-Philosophen genialem Blick für Ähnlichkeit stand die Gabe der Unterscheidung zwar hoch entwickelt, aber doch nicht völlig gleichwertig gegenüber. Ebenso war er dem Zauber der Zahl (drei Seelentheile — drei Stände) nahezu wehrlos preisgegeben.

Dafs die Grenzlinie zwischen Sophrosyne und Gerechtigkeit fast

Digitized by Google

bis zur Unkenntlichkeit verwischt, dafs die letztere auch von aller sonstigen Tugend nichts weniger als scharf geschieden ist, dieser Mangel an logischer Strenge ist jedem Auge erkennbar. Er hängt aufs engste mit einem tiefern Gebrechen dieser ganzen Erörterung zusammen. Wir meinen die unzulängliche Sonderung der Individual- von der Socialmoral. Diese hat es bewirkt, dafs der eigentliche Inhalt der Gerechtigkeit, der Inbegriff gesellschaftlicher Forderungen, der mit der seelischen Hygiene des Individuums von Haus aus nichts gemein hat, so innig auch die Wechselwirkung beider Bereiche ist, bald mit Stillschweigen übergangen, bald ohne jede Begründung eingeführt wird.

Nicht solche dem modernen Leser sich aufdrängende Bedenken aber sind es, die Platons Ton hier gedämpft und den vollen Ausbruch triumphierender Freude hintangehalten haben. Diese stärkeren Accente hat er auf eine weit spätere Stelle aufgespart, welche das eigentliche Endziel der Untersuchung bildet. Was zu dieser annoch fehlt, mag vorerst kurz vermerkt sein. Dem Idealstaat geht in der Familienordnung sein eigentlicher Unterbau und in der Philosophenherrschaft sein krönender Giebel ab. Erst dem also vervollständigten Verfassungsgebäude kann sein Gegenstück zur Seite treten: der unvollkommene Staat in seinen mannigfachen Brechungen, den vom Ideal sich mehr und mehr entfernenden Gestaltungen, welche die historische Wirklichkeit aufweist. Und nur indem jenem idealen und diesen realen Verfassungstypen die entsprechenden Menschentypen beigesellt und in ausführlicher Schilderung dargestellt werden, ist das Gesamtmaterial für eine endgiltige Lösung des Grundproblems des ganzen Werkes gegeben. Was dann noch folgt, sind Nachträge: weitere Bekräftigungen des gewonnenen Ergebnisses, ferner Neubehandlungen vorher erörterter Themen, zu deren voller Erledigung nicht von Anfang an ausreichende Mittel zu Gebote standen; und endlich eines jener grofsartigen Welt- und Jenseitsgemälde, mit welchen Platon, wie uns schon der „Phaedon“, und der „Gorgias“ gezeigt haben, seine Hauptwerke abzurunden liebte.

Zwölftes Capitel.

Platons „Staat“.

(Fortsetzung.)

Wir kehren von diesem Vorblick zum Beginn des fünften Buches zurück. Hier ward die Durchmusterung der „verfehlten“ Staatsformen in unmittelbare Aussicht genommen. Da tritt eine Wendung ein, mittelst eines auch anderswo von Platon gebrauchten Kunstgriffs.

Digitized by Google

Zwei Gesprächspersonen, Platons Brüder, haben sich leise mit einander unterhalten, doch nicht so leise, dafs Sokrates nicht die Frage vernommen hätte: „Sollen wir ihn loslassen?“ Es gilt das früher vorbehaltene Frauen- und Familienproblem, auf dessen sofortige Lösung Glaukos und Adeimantos dringen. Widerwillig fügt sich Sokrates. Einen „Schwarm von Reden“ sieht er vor sich aufsteigen. „Zagen“ ergreift ihn ob der Absonderlichkeit dessen, was er vorzubringen im Begriffe steht, ob der wundersamen Vorschläge, deren Ausführbarkeit ebenso streitig scheinen wird als ihre Heilsamkeit. Doch von dem Zuspruch der Genossen ermuntert, erkühnt er sich, das „durch Ungewohntheit Lächerliche“ auszusprechen und freut sich des Umstandes (ein wichtiger Wink für die Composition!), dafs er nicht schon dort, wo es eigentlich am Platze war, zu solchem Wagnis geschritten ist.

Es folgt das, was wir die Emancipation der Frauen zu heifsen pflegen, ihre völlige, auch den Zutritt zu den höchsten Ämtern eröffnende Gleichstellung mit den männlichen „Wächtern“. Begründet wird sie, die auch die Teilnahme der Frauen am Krieg in sich schliefst, auf Analogien des Tierlebens und auf die Behauptung, dafs zwischen beiden Geschlechtern zwar quantitative, durchaus aber keine qualitativen Unterschiede der Leistungsfähigkeit bestehen. Darum wird auch der aus dem Princip der Arbeitsteilung abgeleitete Einwand abgewiesen. Mit demselben Rechte könnte man, weil es kahlköpfige Schuster gibt, die Behaarten vom Schuhmachergewerbe ausschliefsen und umgekehrt. Nicht anders geartet, nur schwächer, und zwar in jeder Rücksicht schwächer, sei der Durchschnitt der Frauen, doch keineswegs dermafsen, dafs diese Minderwertigkeit eine ausnahmslose wäre und nicht vielmehr „gar manche Frau gar manch einen Mann“ beträchtlich überragte. Auch die Erziehung solle darum für beide Geschlechter eine gleichartige und gemeinsame sein; selbst vor der Entblöfsung der Frauen bei gymnastischen Übungen schrickt Platon nicht zurück, da „Tugend statt der Gewänder sie umhüllen wird“. Mit feierlichstem Ernst, unter Anrufung eines pindarischen, dem Zusammenhang angepafsten Wortes und mit der emphatischen Verkündung der Nützlichkeit und Schädlichkeit als der einzigen berechtigten Wertmesser schliefst dieser Abschnitt.

Doch kaum ist Sokrates der einen „Woge“, die ihn zu verschlingen drohte, entronnen, so sieht er eine andere, noch ungleich gewaltigere herannahen. Es ist das die Frage der Familienordnung, oder genauer gesprochen: der Aufhebung der Familie. Hier spricht Platon von Frauengemeinschaft; doch ist dies ein übermäfsig zugespitzter und nicht genau zutreffender Ausdruck. Denn nicht Promiscuität hat er im Auge, sondern Zeitehen, die vor allem mit Rücksicht auf die Erzielung der kräftigsten Nachkommenschaft geschlossen und an die strengsten obrig-

Digitized by Google

keitlichen, auf das Vorbild der Tierzüchter gestützten Vorschriften gebunden sind.

Dennoch ist die Bezeichnung „Frauen- und Kindergemeinschaft“ nicht ohne tiefen Grund gewählt. Es gilt den Gegensatz zur „Zersplitterung“ der Gesellschaft in vereinzelte, einander fremde und oft feindliche Familien so scharf und schroff als möglich zu betonen. Die Kinder werden „für den Staat“ erzeugt; nur die wohlgestalte Nachkommenschaft der „besten“ Eltern wird aufgezogen; das Zeugungsalter wird (für Frauen zwischen 20 und 40, für Männer zwischen 30 und 55 Jahren) unverbrüchlich festgesetzt. Den höheren Altersstufen wird Freiheit des Geschlechtsverkehrs eingeräumt, die Aufzucht etwaiger Sprößlinge aber unbedingt verwehrt. Unter allen Umständen werden die Kinder den Eltern sofort nach der Geburt entzogen und der staatlichen Pflege und Erziehung überantwortet. So wird jedes Band der Zusammengehörigkeit zwischen Erzeugern und Erzeugten, die einander als solche nicht kennen, zerschnitten. Daſs hingegen alle ungefähr Gleichaltrigen einander als Geschwister betrachten werden, und auch im übrigen ein weit ausgedehntes, wenngleich hypothetisches Verwandtschaftsverhältnis an die Stelle des gesicherten, aber eingeschränkten tritt, das wird als eine gewaltige Errungenschaft begrüſst. Dadurch soll das höchste Maſs organischer Einheit in der Gesellschaft oder richtiger im Stande der Wächter — denn nur von diesem ist die Rede — erreicht werden. Sei doch der beste Staat derjenige, in dem „das Mein und das Dein“ die Menschen am wenigsten spaltet und dessen Mitglieder nicht minder eng verbunden sind, als die Glieder eines Körpers. Zweifel gestattet Platon nur an der Möglichkeit, nicht an der Heilsamkeit dieser tief einschneidenden Neuerung. Die Betrachtung thatsächlicher Parallelen, an denen es nicht ganz und gar gebricht, und die unbefangene Vergleichung solch einer und der herkömmlichen Lebensordnung werden uns dieses Urteil, wie ich meine, geradezu umzukehren gestatten.

2. Sobald Sokrates die zweite der gefürchteten „Wogen“ im Rücken hat, so beginnt er uns unmerklich zu jener Stelle zu führen, wo er dem „dreifachen Wogendrang“ zuletzt die Stirne bieten wird. Eben die Frage nach der Möglichkeit solch einer Umgestaltung, deren segensreiche Folgen mit den glühendsten Farben ausgemalt werden, ist es, die zu jenem höchsten und heikelsten Problem die Brücke bildet. Nach einer völkerrechtlichen Darlegung, die an dieser Stelle wohl vorzugsweise darum eingeschaltet ist, damit der Leser neue Kräfte sammle, wird der Punkt gesucht, wo die Reform einzusetzen hat, um mit dem vergleichsweise geringsten Kraftaufwand aus der alten schlechten Staats-

Digitized by Google

ordnung zu dem neuen Heil hinüber zu leiten. Wieder und noch weit mehr als vorher erwartet Sokrates vom Ansturm des Hohnes und des Unglimpfs erdrückt zu werden; doch soll das rettende Wort nicht unausgesprochen bleiben: „nicht früher wird es einen Stillstand der Übel für die Staaten, ja ich meine für das ganze Menschengeschlecht geben, bis die politische Macht und die Philosophie in eins zusammenfallen, bis entweder die Philosophen Könige werden oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und nicht blofs oberflächlich zu philosophieren beginnen. Erst dann kann unser Staat erwachsen und das Licht der Sonne schauen". Mit Recht hat man diese Stelle den Schlufsstein des ganzen Werkes genannt.

Die höchste Einsicht, und zwar die wissenschaftlich geschulte höchste Einsicht, an die Spitze des Gemeinwesens gestellt — nichts anderes war von Platon zu erwarten. Warum er aber diese Erwartung so spät erfüllt, warum er diesen seinen stärksten Trumpf so lange zurückbehält, das hat er uns mittelst des Gleichnisses von den „drei Wogen" und ihrer sich stufenweise steigernden Bedrohlichkeit zum Teil selbst gesagt, zum Teil sagt es uns der weitere Verlauf des Gesprächs mit greifbarer Deutlichkeit. An die Proclamierung der Philosophenherrschaft reiht sich nämlich die Frage nach der Heranbildung dieser Herrscher; und sie liefert den Anlafs — wir würden vielleicht richtiger sagen, den Vorwand — um all das vorzubringen, was Platons Wissenschaftslehre ausmacht, gerade so, wie in den ersten Büchern die Elementarerziehung der Wächter die Handhabe zu jenen eingehenden, weit über ihr unmittelbares Ziel hinausreichenden Erörterungen über Mythologie, Religion, Musik, Poetik, Gymnastik geboten hat. Dass aber dieses, das subtilste und schwierigste, Thema erst in einem vorgerückten Stadium behandelt werden konnte, ist einleuchtend. Zunächst wird unter fortwährenden, ja gehäuften Rückverweisungen auf frühere Partien des Werkes und auf darin enthaltene Vorandeutungen die erhöhte Strenge und Feinheit dieser Darlegungen im Gegensatze zu der gröberen und mehr summarischen Darstellung der ersten Bücher betont. Auch für das „genauere" Verständnis der Theorie von den drei Seelenteilen und der auf ihre Unterscheidung gebauten Tugendlehre werde sich der jetzt nahe am Schlusse des sechsten Buches betretene „längere Weg", den schon eine Stelle des vierten Buches angekündigt hatte, fruchtbar erweisen. Nichts hindert uns, und alles fordert uns dazu auf, hierin die Ausführung eines von allem Anfang an gefafsten, mit weisester Berechnung allmählich enthüllten schriftstellerischen Planes zu erkennen.

Nicht Viele sind es, die zu den höchsten Zielen gelangen werden. Steht dem doch ein natürlicher Antagonismus im Wege, dessen Walten

Digitized by Google

Platon auch anderwärts beklagt hat. Die solide Tüchtigkeit des Charakters, deren auch die ausdauernde wissenschaftliche Arbeit nicht entraten kann, ist nicht selten von intellectueller Schwerfälligkeit begleitet, während die geniale Leichtigkeit des geistigen Schaffens und Erfassens gar oft des für die gediegene Lebensführung erforderlichen Ballastes entbehrt. Die Auslese der seltenen Naturen, welche diese einander widerstreitenden Vorzüge vereinigen, kann nur vermittelst der „früher übergangenen" vielumfassenden Geistesbildung erfolgen. Sie zu schildern und zu ihrer Schilderung den denkbar tiefsten und breitesten Grund zu legen, das ist die Aufgabe, welcher ein Teil des sechsten und das ganze siebente Buch gewidmet sind.

Vorerst gilt es freilich, die Eignung der Philosophie zu dem ihr zugedachten hohen Amte zu erweisen und die Mifsachtung, unter der sie gegenwärtig leidet, zu erklären. Die philosophische Natur ist an sich allem Guten innerlich verwandt. Wahrheitsliebe und Wifsbegier erfüllen sie. Damit ist dem Strom ihres Verlangens ein tiefes, ihn ganz aufnehmendes Bett gegraben. Eben darum ist der Philosoph nicht habsüchtig, da er nur wenig von dem begehrt, was Geld erkaufen kann. Auch Kleinlichkeit und Niedrigkeit sind dem Geiste fremd, der in allem Sein und in allen Zeiten heimisch ist. Die Feigheit findet keinen Platz in dem hohen Sinne, dem auch das menschliche Leben nicht etwas Grosses dünken kann. So wird er durch alle Antriebe seines Wesens von der Ungerechtigkeit hinweg und zur Gerechtigkeit gezogen. Allein diesen heilsamen Tendenzen stehen andere gegenüber, die teils der Philosophie, teils dem Wert des Philosophen Eintrag thun.

Seine mannigfachen Trefflichkeiten selber sind, so wundersam das klingen mag, dazu angethan, ihn der Philosophie zu entfremden! Denn von früh auf liegen ihm Verwandte und Freunde, bald auch die Mitbürger, in den Ohren, seine reichen Gaben, ans denen sie Nutzen zu ziehen hoffen, dem Machterwerb zu widmen. Auch gedeiht die Philosophie in dem Boden der schlechten Verfassungen so wenig, wie die in ein fremdes Erdreich versetzte Pflanze. Sie verkümmert oder entartet. Und je edler die Anlage, umso schlimmer ihre Entartung. Bringt doch eine schwache Natur nichts Grosses hervor, weder im Guten noch im Bösen. Die Quelle des Verderbens aber sind nicht, wie so häufig behauptet wird, die Sophisten, sondern die öffentliche Meinung, das gewaltige Wesen, welches das gut nennt, was ihm wohlgefällt, und das schlecht, was ihm mifsfällt, — das Ungeheuer, dessen Launen sich anzuschmiegen, vor dessen Zornausbrüchen sich zu hüten auch die Sophisten nicht umhin können. Wenn die Menge versammelt ist und mit Geschrei und Händeklatschen, von dem die Felsen widerhallen — Platon denkt an die Felsterrassen der Pnyx — das eine lobt, das andere tadelt, und beides im Über-

Digitized by Google

mafse: wie sollte da nicht dem Jüngling das Herz entsinken und wie könnte eine Alltagserziehung der mächtigen, alles hinwegspülenden Flut gegenüber standhalten? Ist aber die Philosophie einmal „verwaist", dann fehlt es nicht an solchen, welche sich der leergewordenen Stelle zu bemächtigen trachten. An diese drängen sich zumeist alle jene, die ihr „Künstchen" (ihre kleine Specialität, würden wir sagen) am feinsten ausgemeifselt haben; allen voran der Rhetor oder Stilkünstler — es scheint vornehmlich Isokrates gemeint — dem an der „Glättung" und „Ausgeglichenheit" der wohlgedrechselten Rede alles, an der Glättung und Ausgeglichenheit des inneren Menschen nichts gelegen ist. Der vereinsamte wahre Philosoph aber fühlt sich so ohnmächtig, die „Tollheit der Menge" wie die Macht des Sturms zu brechen. Er tritt scheu beiseite. Gleichwie man vor dem Anprall eines heftigen Staubwirbels — eine echt athenische Erfahrung — hinter einem Mäuerchen Schutz sucht, so ist er es zufrieden, sich selbst von der Teilnahme an den Freveln frei zu halten, vor deren Befleckung er die anderen nicht bewahren kann.

Gelingt es aber, Machthaber oder Söhne von solchen für die geplante Umgestaltung zu gewinnen — eine Aussicht, bei der man nicht umhin kann, an Platons sicilische, insbesondere auf Dion gebaute Hoffnungen zu denken — dann wird es gelten, mit den gangbaren Sitten und Satzungen reinen Tisch zu machen und das Gemeinwesen „wie ein weifses Blatt" zu übernehmen. Jetzt gelangt der Stufengang der intellectuellen Bildung zur Verhandlung, welche die „Retter" des Staates zur Durchführung ihrer Aufgabe befähigen wird. Diese Stufenfolge entspricht dem Verhältnis der Wissenschaften selbst, von deren Rangfolge oder Hierarchie (um den von August Comte geprägten Ausdruck zu gebrauchen) hier die ersten Rudimente dargelegt werden.

Der Zahlenwissenschaft folgt die Raumlehre, dieser die Sternkunde. Diese erste Anordnung erfährt sofort eine Berichtigung, indem zwischen die Geometrie in ihrer damaligen Ausdehnung und die Sternkunde eine vorerst nur geplante Disciplin, die Stereometrie, eingeschaltet wird. Dadurch wird die Astronomie an die vierte Stelle gerückt, indem ihr die Arithmetik, die Flächengeometrie (Planimetrie) und die Körpergeometrie (Stereometrie) vorangeschickt werden. Den abstracteren Wissenschaften folgen diejenigen, deren Stoff ein concreterer ist, und zwar genau in der Reihenfolge nach, in welcher ein Zuwachs an Concretheit, ein Hinzutreten neuer Bestimmungen erfolgt. Umfasst doch das Reich des Zählbaren mehr als jenes des Räumlichen, und der Körper entsteht begrifflich, indem zu den zwei die Fläche bildenden Dimensionen die dritte, jene der Tiefe, hinzutritt. Vom blofsen Raumgebilde schreitet Platon zu dem mit Eigenschaften ausgestatteten Körper

Digitized by Google

vor, indem er sich zur Körperbewegung, der „Ortsveränderung der Tiefe“ (wie er sich ausdrückt) wendet. In Wahrheit handelt er aber nur von der Himmelsmechanik oder Astronomie. Warum er der irdischen Mechanik mit keinem Worte gedenkt, warum er nicht auch hier gleichwie in Ansehung der Stereometrie, zum mindesten den noch leeren, der Ausfüllung harrenden Platz erkannt hat — diese Frage heischt eine Antwort.

Auch in der Astronomie erstrebt Platon nicht die Erkenntnis der Bewegungsursachen, sondern nur die Auffindung möglichst vollkommener, stetiger und geordneter Bewegungen und damit der das mathematische Denken am meisten befriedigenden Zahlenverhältnisse (vgl. I, 97). Dafs die irdische Mechanik in Wahrheit von denselben Gesetzen wie die himmlische beherrscht wird und dafs auch dieses Wissensgebiet den höchstgesteigerten Ansprüchen an Einfachheit und Regelmäfsigkeit ein volles Genüge thut — das vermochte Platons vorzugsweise deductives Genie nicht zu ahnen. Denn diese Gesetzmäfsigkeiten liegen in einer Tiefe verborgen, aus der nicht das speculative Denken, sondern nur die factische Zerlegung der Vorgänge sie hervorholen konnte. Das ist der Weg, den in der Statik Archimedes, in der Dynamik Galilei betreten haben. Der Eindruck von Gesetzmäfsigkeit, welchen die Himmelsphänomene schon der blofsen, durch die Berichtigung des Sinnenscheins geläuterten, Anschauung darbieten, erwächst aus den irdischen Bewegungsvorgängen nur in vergleichsweise geringem Mafse. Die den unzergliederten Erscheinungen abgelauschten Normen waren überdies von oberflächlicher Art und lieferten ein trügerisches Bild von der Wirkungsweise der Naturfactoren. Dahin gehörte der — nur von den Atomisten nicht geteilte — Glaube, dafs leichte Gegenstände als solche in die Höhe steigen, und jener, dafs schwere Gegenstände um so rascher fallen, je schwerer sie sind. Einige dieser Regeln waren auch Platon nicht fremd, und er hat sie in seiner Lehre von den „natürlichen Orten“ zusammengefafst (vgl. I, 293). Das Leichte, so das Feuer, strebt nach oben; das Schwere, nämlich Wasser und Erde, nach unten, das heifst jedes nach der Region, in welcher die betreffenden Stoffansammlungen anzutreffen sind. Diese unzureichenden Deutungen zu berichtigen und dadurch zu den zugleich wahren und durch ihre Einfachheit den Geist befriedigenden Gesetzmäfsigkeiten vorzudringen, das war nur durch die künstliche Isolierung der jedesmal zusammenwirkenden, sich durchkreuzenden und verdeckenden Factoren und somit nur mittelst des Experimentes möglich. Den Anfang der Entwirrung machte hier übrigens nicht der wissenschaftliche Versuch, sondern die praktischen Zwecken dienende Veranstaltung. Mechanik bedeutet ja ursprünglich so viel als Lehre von den Maschinen, und eine der einfachsten derselben,

Digitized by Google

der Hebel war es, der **Aristoteles** die erste Handhabe zur Frage nach den Grundlagen der Statik geliefert hat. Seine Beantwortung der Frage darf eine wahrhaft klägliche heifsen. Aber um sie auch nur aufzuwerfen, mufste Aristoteles Hantierungen beobachten, welche Platon als banausisches Handwerk verachtet hat. Wie hätte er derartige Verrichtungen als einen Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung ansehen können, er, der sogar über den zu rein theoretischen Zwecken unternommenen Versuch die Achsel zuckt und die Musiker verspottet, die da die Ohren spitzen und sich wetteifernd bemühen, das kleinste wahrnehmbare Tonintervall zu bestimmen. Nicht auf die „gehörten Klänge“, vielmehr auf **reine Zahlenerwägungen** will er auch diesen Teil der Physik, fast den einzigen, dessen Anbau damals begonnen war, gegründet wissen.

Als eine ausschliefslich mathematische Wissenschaft will er demgemäfs die Astronomie behandelt sehen, nicht anders als **Kepler** zur Zeit, ehe er an **Tycho Brahe's** Beobachtungen einen festen, thatsächlichen Halt gewonnen hatte, — als eine Wissenschaft überdies, deren reine und strenge Normen von den doch immerhin körperlichen Gestirnen nur annähernd verwirklicht werden. Nicht der praktische Nutzen, aber auch nicht die Erhabenheit der Himmelswunder verleihe dieser ihren Wert. Die letztere Auffassung geifselt er sogar mit beifsendem Spotte. „Einfältig“ dünkt es ihn, „Deckenornamente“ für etwas wahrhaft Höheres zu halten, als etwaige in der Tiefe befindliche schöne Gegenstände; nichts bedeute es, ob wir auf der Brust oder auf dem Rücken schwimmend eines Anblicks teilhaft werden. Dem „Unsichtbaren und wahrhaft Seienden“ gelte diese so wenig als jene Betrachtung. Nur die „Reinigung und Wiederbelebung“ des durch die Anschauung der Sinnendinge stumpf und trüb gewordenen Seelenorgans, das mehr zähle „als zehntausend leibliche Augen“, sei das Ziel dieser Wissenschaften. All unser Bemühen müsse darauf gerichtet sein, aus dem „Bereich des Werdens“ uns emporzuheben zur wahrhaften Wesenheit, das heifst in das Reich der Urbilder und zu deren höchstem Gipfel, der „**Idee des Guten**“.

3. Diese wird mit der Sonne verglichen, und zwar mit der Sonne als der Quelle nicht nur des Lichtes und Gesichtes, sondern auch der Erzeugung und des Wachstums der sichtbaren Dinge. Die Idee des Guten ist ihm die oberste Ursache zugleich alles Wissens und alles Seins. Sie ist die centrale Wesenheit, die bei Platon in dieser Phase seiner Entwicklung an die Stelle der höchsten persönlichen Gottheit tritt. Schwer, wenn nicht unmöglich ist es für uns, diesen Gedanken in voller Klarheit zu erfassen. Eine Vorstufe desselben bildete, wie

Digitized by Google

man richtig bemerkt hat, die „lautere und göttliche Schönheit" des „Symposion"; eine verschiedene Auffassung des Guten wird uns der späte „Philebos" zeigen. Das Verlangen nach teleologischer Behandlung der Naturwissenschaft im „Phaedon" (vgl. S. 351) empfängt von hier aus seine Beleuchtung. Die Güte im Sinne des Wohlwollens und Wohlthuns ist jenem Princip nicht fremd, bildet aber keineswegs seinen eigentlichen Kern. Dauer, Bestand, Heil, Ordnung, Zweckmäſsigkeit sind seine Hauptingredientien, welche teilweise die Philosophie des Anaxagoras und der Pythagoreismus beigesteuert haben. Es ist von den Widersprüchen nicht frei, an welchen das mit dem Guten identificierte Seiende oder Reale des Eukleides leidet (vgl. S. 142 f.). Der Idee des Guten verdanken die übrigen Ideen ihr Dasein; woher aber — so fragt man vergebens — stammen jene Urbilder oder Ideen, die dem Bereich des Niedrigen und Geringen, des Schlechten und Schädlichen vorstehen? — Ideen, deren Vorhandensein die Consequenz des platonischen Denkens heischt und die, zum Teil wenigstens, wenn auch widerstrebend, Sokrates im „Parmenides" ausdrücklich anerkennt.

Eingeführt wird die Ideenlehre durch ein glänzendes Bild, durch den Vergleich des irdischen Daseins mit dem Aufenthalt in einer unterirdischen Behausung. In dieser Höhle verbringen Menschen ihr ganzes Leben, gefesselt am Hals und an den Beinen. In ihrem Rücken wandeln auf einem erhöhten Stege Leute umher, die Gegenstände aller Art, hölzerne und steinerne Nachbildungen von Tieren, Pflanzen u. s. w. über eine Brüstung emporhalten. Hinter und über ihnen brennt eine Flamme. So sind denn die Schatten, welche jene Nachbildungen werfen, das Einzige, was die Höhlenbewohner erblicken. Diese Welt der Schatten gilt ihnen als die alleinige Wirklichkeit. Würden einem von ihnen die Fesseln gelöst, vermöchte er den Kopf umzudrehen, in das Licht zu sehen oder diesem entgegenzuschreiten, er würde Schmerz empfinden, die Helligkeit der Flamme kaum ertragen und das vorher Geschaute für wahrhaftiger halten als das, was ihm nunmehr gezeigt wird. Und nun gar erst, wenn man ihn mit Gewalt den steilen Anstieg hinanzöge, der zum Sonnenlichte führt. Da würde er unwillig und vermöchte ob des blendenden Glanzes nichts von dem zu sehen, was ihm jetzt als Wahrheit geboten wird. Nur ganz allmählich würde sich sein Auge an das Licht der Oberwelt gewöhnen. Zuerst würde er die Schatten, dann die Spiegelbilder im Wasser, endlich die Dinge selbst zu schauen vermögen; später wird es ihm gelingen, den Mond und die Sterne, ganz zuletzt das Licht der Sonne wahrzunehmen. Sollte er aber dereinst in die Höhle zurückkehren, die anderen aus ihrer Haft zu befreien und hinaufzuführen versuchen, dann würden sie ihm heftig zürnen und ihn, wenn es ihnen möglich wäre, sogar töten.

Digitized by Google

Die Allegorie bedarf kaum eines ausdeutenden Wortes. Oder wem mufs es gesagt werden, dafs die von der realen Himmelssonne beleuchteten Erdendinge, ihre Nachbildungen in der Höhle und deren Schatten nichts anderes bedeuten als die von der idealen Sonne, der Idee des Guten, erhellten Urbilder, deren irdische Abbilder und die von diesen erzeugten, mehr schatten- als wesenhaften Sinneseindrücke. Im Anschlufs an diese Vorstellung werden vier Erkenntnisstufen unterschieden und ihnen entsprechend ebensoviele Arten von Erkenntnisobjecten. Zwei davon gehören der Erfahrungswelt an, zwei der begrifflichen Sphäre. Die Sinnenbilder und Sinnendinge, dann die mathematischen Formen und die Urbilder oder Ideen bilden diese aufsteigende Reihe. Die zwei ersteren machen den Bereich der „Meinung" aus oder der dem strengen Begriffswissen entfremdeten Empirie. Innerhalb dieses Bereiches sondert sich die „Mutmafsung" von dem „Glauben" oder der „Überzeugung." Als den Gegenstand der unsicheren Mutmafsung dürfen wir die mit Täuschungen stark durchsetzten Arten der Sinneswahrnehmung ansprechen, und wohl auch die nur in der Mehrzahl der Fälle geltenden empirischen Gesetze; als den Gegenstand des Glaubens die verläfslicheren Arten der Wahrnehmung und die aus ihnen mit gröfserer Sicherheit gezogenen Schlüsse. Dieser ganzen Welt des „Werdens" steht jene des „Seins" gegenüber. Ihre Erkenntnis vermittelt die zusammen „Wissenschaft" genannte Verstandes- und Vernunfteinsicht. Zu der letzteren führt nur die Dialektik hinan, die allein der sinnlichen Wahrnehmung nichts entlehnen und durch blofse begriffliche Erörterung zu ihrem hohen Ziele gelangen soll. Der „Verstand" ist in den mathematischen Disciplinen heimisch, deren vergleichsweise Inferiorität sich darin ausspricht, dafs sie der Anlehnung an das durch die Sinneswahrnehmung Gegebene nicht völlig entraten können. Freilich erheben sie sich, um Platons Beispiele zu gebrauchen, von dem einzelnen Viereck und dem einzelnen Durchmesser zu dem „Viereck und dem Durchmesser an sich", und da das in seiner Sprache so viel bedeutet als die „Idee" dieser Gebilde, so sieht man zuvörderst nicht, worin die Beschäftigung mit diesen Ideen jener mit anderen nachstehen soll. Der Unterschied scheint in Platons Augen der zu sein, dafs der Mathematiker mit Begriffen hantiert, die er nicht auf ihre einfachen Elemente zurückführt, während eben diese Zurückführung die Hauptaufgabe des Dialektikers ist. Ansätze zu dem Versuch solch einer Reduction begegnen uns in späteren platonischen Schriften, vor allem der Hinweis auf die Grundbegriffe der Grenze und des Unbegrenzten. Man hat nicht mit Unrecht bemerkt, dafs eine Schöpfung, wie die moderne analytische Geometrie, welche Raumbegriffe in Zahlenbegriffe umsetzt, den Kreis und die Ellipse z. B. durch dieselbe, nur

Digitized by Google

wenig modificierte Formel ausdrückt, und ebenso die allgemeine Zahlenlehre diesem Verlangen Platons einigermafsen Genüge geleistet hätte.

Einigermafsen, aber nicht vollständig. Denn unbestritten bliebe ihm allezeit der Vorrang der Begriffswissenschaft, die allein „mit allen Voraussetzungen aufräumt,“ die „das im Schlamm vergrabene Auge der Seele“ allmählich zum Licht hinanführt und der die übrigen Wissenschaften nur als „Mithelferinnen und Mitleiterinnen“ dienen.

Die Geistesverfassung, die aus der hier und anderwärts vorwaltenden Bevorzugung der Dialektik spricht, ist derjenigen der modernen Wissenschaft nahezu entgegengesetzt. Alles erfahrungsmäfsig Gegebene gilt Platon als ein Hemmnis und eine zu durchbrechende Schranke; wir lernen trotz alles berechtigten Strebens nach Vereinfachung des Weltbildes mehr und mehr uns mit dem Gegebenen bescheiden und erblicken das Endziel der Erkenntnis in nichts Anderem als in der getreuen Wiedergabe des Factischen, in der Beschreibung oder Spiegelung der im letzten Grunde für uns immer gleich dunkel oder undurchsichtig bleibenden Urthatsachen. Wir wissen, dafs ein Fortschritt der Naturerklärung bestenfalls eine Unbegreiflichkeit an die Stelle von mehreren setzt und rufen mit Royer-Collard aus: „Die Wissenschaft wird vollendet sein, wenn sie die Unwissenheit aus ihrer obersten Quelle abzuleiten verstehen wird!“ Platons von Dialektik und Mathematik genährter Geist ist von dem Rausch ergriffen, den der ausschliefsliche oder überwiegende Betrieb deductiver Wissenschaften zu erzeugen pflegt, und den man an sich selbst erfahren kann, wenn man sich eine Zeit lang ganz und gar in die Functionenlehre oder sonst einen höheren Zweig der Mathematik versenkt hat. Die obersten Abstractionen besitzen für unsere ernüchterte Denkungsweise nur den weitesten Geltungsbereich; in den Augen des von dieser Höhenluft trunkenen Platon eignet ihnen, trotz ihrer inhaltlichen Armut, der höchste Werth und die höchste Realität.

4. Die intellectuelle Erziehung der Wächter — denn sie bildet den Zielpunkt dieser gesamten Erörterung — beginnt mit der Arithmetik und endet mit der Theologie, wie wir die Betrachtung der Idee des Guten füglich nennen dürfen. In jene und in die ihr nachfolgenden mathematischen Disciplinen werden die Angehörigen des oberen Standes im Alter von 16 bis 18 Jahren eingeführt. Dann erfolgt nach zwei Jahren militärischer Erziehung eine erste Auslese, die von den blofsen Kriegern die zu höheren Aufgaben Befähigten sondert. Diese geniefsen in dem nachfolgenden Jahrzehnt eine Bildung, die wir unserem Hochschulunterricht vergleichen dürfen. Sie kennzeichnet freilich nicht ein Wechsel der Unterrichtsgegenstände, wohl aber die

Digitized by Google

vertieftere Art ihrer Behandlung, der nunmehr gewährte Einblick in den inneren Zusammenhang des vorher vereinzelt Gelehrten. Es folgt eine zweite Auslese. Von den minder hoch Begabten, die jetzt in die Beamtenschaft eintreten, sondern sich jene, die ihre Fähigkeit des „Überblicks“ als für die Dialektik veranlagt gezeigt hat. Diese betreiben sie durch fünf Jahre, und bekleiden dann Befehlshaberstellen bis zum 50. Lebensjahre. Dann erst betreten sie die höchste Staffel der Philosophie, und widmen den Rest ihres Lebens vorzugsweise der philosophischen Contemplation, daneben auch, als Regierungs-Unlustige und eben darum am meisten zur Regierung Berufene, so oft die Reihe an sie kommt, der eigentlichen Leitung des Staatswesens.

Mutet uns dieser Plan einigermafsen mandarinenhaft an, so dürfen doch zwei Umstände nicht vergessen werden, die ihn selbst von unserem modernen staatlichen Erziehungssystem vorteilhaft unterscheiden. Allem Zwang, allem, was das Lernen zu einer lästigen Aufgabe statt zu einer erfreuenden Bethätigung der Geisteskräfte macht, ist Platon abhold; es soll bei jeder in einem Individuum schlummernden Fähigkeit gleichsam angeklopft werden, um sie hervorzulocken. Und der Idealist vergifst auch niemals des Körpers und seiner Forderungen. Nicht nur der stete Wechsel praktischer und theoretischer, kriegerischer und bürgerlicher Beschäftigungen, auch die nie unterbrochene Pflege der Gymnastik sollte dazu dienen, die Leiber nicht minder frisch und leistungsfähig zu erhalten als die Seelen und damit der einen „hinkenden“ Einseitigkeit ebenso zu steuern wie der andern. Fahlwangige, engbrüstige Stubenhocker waren nach Platons nicht mehr als nach Goethe's Sinne.

5. Das achte Buch nimmt den Faden wieder auf, der am Anfang des fünften fallen gelassen war. Die dort begonnene Abschweifung wird als beendet erklärt. Nichts hindert, dem nicht mehr seiner Grundlage und seiner Krönung entbehrenden Verfassungsbau (vgl. S. 379) die „verfehlten“ Verfassungsformen und die ihnen entsprechenden Menschentypen gegenüberzustellen. Erst deren Durchmusterung werde die endgiltige Antwort auf die Frage erteilen, ob „der beste Mensch auch der glückseligste und der schlechteste der unseligste“ sei. Vier Arten von Staatsformen werden unterschieden. Sie heifsen die timokratische, die oligarchische, die demokratische und die Tyrannis. Hierbei bedeutet Timarchie oder Timokratie nicht, wie schon bei Aristoteles, die Herrschaft der Vermöglichen, die vielmehr Oligarchie heifst, sondern den in Kreta und Sparta verwirklichten Verfassungstypus, weil das Streben nach Ehre (timē) sein Lebensprincip bildet. Diese absteigende Reihe bezeichnet zugleich die Rangfolge und die Zeitfolge der Ver-

Digitized by Google

fassungen. Beides soll daher in dieser Darstellung hervortreten: die Wertabstufung und der geschichtliche Stufengang oder die „Übergänge" jener Verfassungsformen. Die Verflechtung der zwei Gesichtspunkte kann nicht aller Gewaltsamkeit ermangeln. Soll doch auch der „lobenswerteste" der geschichtlichen Verfassungszustände als ein Verfallsproduct erscheinen, als eine Pseudo-Aristokratie, zu der die echte entartet ist. Da die letztere aber der noch nirgendwo verwirklichte platonische Idealstaat ist, so wird diesem bald das patriarchalische Königtum, bald eine diesem entsprechende Aristokratie untergeschoben und damit der grauen Urzeit eine staatliche Vollkommenheit geliehen, die ihr in Wahrheit niemals eigen war. Was hier blofs angedeutet ist, wird im „Timaeos" und „Kritias" in Betreff der athenischen Urzeit mit dichterischer Freiheit ausgeführt. Zwei Beweggründe scheinen dieses Vorgehen Platons zu bestimmen: das bereits gekennzeichnete Streben nach geschichts-philosophischer Systematik und ein ihm mit Antisthenes gemeinsames Bedürfnis der Anlehnung an Thatsächliches, wenngleich nur an halb erdichtete Thatsachen, die seinem Idealbild den Charakter der blofsen Utopie benehmen und die Zweifel an dessen Ausführbarkeit wohl auch in seinem eigenen Geist beschwichtigen sollen.

Auch sonst hat der Philosoph in diesen Abschnitten mehrfach die Maske des Dichters vorgenommen. Es widerstrebt ihm offenbar, die historisch-politischen Gedanken durchweg im Tone trockener Lehrhaftigkeit vorzutragen. Er zieht es vor, sie, man möchte sagen, in Parabeln einzukleiden, die einen bezeichnenden Einzelfall an die Stelle eines Massenvorgangs setzen. Dadurch gelingt es ihm auch, die zum Teil reale, zum Teil einigermafsen erkünstelte Analogie der staatlichen und der individuellen Charakterformen unmittelbar zum Ausdruck zu bringen.

Alles Irdische ist dem Verderben ausgesetzt. Dieses erfolgt nach einem cyklischen Gesetz, welches das Ende wieder an den Anfang knüpft. Für dieses Gesetz wird ein mathematischer Ausdruck gesucht, der unter dem Namen der „platonischen Zahl" viel berufen ist und die Verzweiflung der Erklärer ausmacht. Der Mifswachs tritt wie unter den Feldfrüchten so auch unter den Producten menschlicher Zeugung auf. Die Unkenntnis dieser geheimnisvollen Processe erschwert es, ihnen rechtzeitig zu steuern. Die Kreuzung schlechterer mit besseren Elementen läfst die Rasse entarten. Das Silber, dieser Bildersprache bedient sich hier Platon (vgl. S. 373 f.), erhält einen Zusatz von Eisen, das Gold einen solchen von Erz. Es entsteht Ungleichheit und Unregelmäfsigkeit, die allerwärts die Ursachen der Feindschaft und des Krieges sind. Den Streit beendet ein Abkommen, das zweierlei zur Folge hat: die Entstaatlichung oder Privati-

Digitized by Google

sierung des Grundeigentums und die Knechtung der „Schutzbefohlenen", das heifst der unteren Stände. So entsteht ein Mischgebilde, welches zwischen dem idealen Staat und der nächsten Verfallsstufe die Mitte hält und somit Charakterzüge von beiden aufweist. Die Enthaltung des höheren Standes von aller Erwerbsthätigkeit, die gemeinsamen Männermahle, die nachhaltige Pflege der Gymnastik gehört dem höheren, die mindere Schätzung der Wissenschaft, die Bevorzugung der kriegerischen vor den friedlichen Beschäftigungen, das gesteigerte Begehren nach Besitz dem niedrigeren Typus an. Kreta und insbesondere Sparta sind hier Platon Modell gestanden, und indem er sie abconterfeit, zeigt er selbst einige der „historischen Elemente" seines Musterstaates auf. Bis auf untergeordnete Einzelzüge, wie die das Gesetz umgehende Anhäufung von Edelmetallschätzen aufser Landes einer ist, erstreckt sich diese Übereinstimmung. Das Hauptmerkmal der Timarchie aber ist das Vorwalten des mittleren oder „mutartigen" Seelenbestandteils.

Die nächste Verfallsstufe wird durch das Erstarken des mehr äufserlich niedergehaltenen als innerlich überwundenen Privatinteresses gekennzeichnet. Mit dem „Geldschrank" kommt das Verderben in den Staat. Die Wagschale der Tugend schnellt empor, jene des Reichtums sinkt zu Boden. Es beginnt die Oligarchie oder die Herrschaft der Vermöglichen. Die Unbemittelten — unter denen ohnehin immer nur die unbemittelten Mitglieder des höheren Standes zu verstehen sind — verlieren jeden Anteil an staatlichen Gerechtsamen. Dadurch verarmt der Staat auch an Talenten. Ist es doch oft nicht anders, als ob der kundigere, aber ärmere Steuermann dem unkundigeren, aber reicheren weichen müfste! Auch die innere Einheit des Gemeinwesens geht verloren, da sich dieses wie in zwei feindliche Städte gespalten hat. Das gröfste aller Übel aber ist die Proletarisierung, die dadurch erfolgt, dafs der eine all seinen Besitz veräufsern, der andere diesen erwerben darf. So treten den „Überreichen" die „völlig Mittellosen" an die Seite. Beide gleichen sich darin, dafs sie zu „blofsen (mit Drohnen verglichenen) Consumenten" werden. Und endlich: wo Bettler sind, da giebt es auch Übelthäter die Menge.

Und nun zu dem entsprechenden individuellen Charakterbild und zugleich zu dem Einzelfall, der das Walten der allgemeinen Tendenzen versinnlicht. Ein Staatsmann oder Heerführer erleidet Mifserfolge; Sykophanten führen seine Verurteilung herbei; ihn trifft das Exil oder die Todesstrafe und die Vermögenseinziehung. Der Sohn, dessen Vorbild bis dahin der Vater war, erschrickt ob des Zusammenbruches und trachtet der ihn demütigenden Armut zu entrinnen. Der Erwerbstrieb gewinnt in ihm die Oberhand. „Er erhebt das begehrende Seelenelement

Digitized by Google

auf den Thron" und wirft sich vor ihm „wie vor dem Grofskönig" in den Staub. Das Vernunft- und das Mutelement verdammt er zur Knechtschaft und hat nichts Anderes im Sinn, als wie er „aus weniger Geld mehr Geld machen könne". So vollzieht sich die Umwandlung „des ehrliebenden in den geldliebenden Jüngling". Er wird karg und kleinlich, geht jedes edlen Ehrgeizes verlustig und wendet der Geistesbildung den Rücken zu; es erwachen in ihm auch die „drohnenhaften" Triebe; er neigt zu Übelthaten hin, wird solche jedoch nur dort begehen, wo ihm Straflosigkeit gesichert ist. Im Übrigen befleifsigt er sich eines anständigen Wandels und geniefst den Ruf der Rechtschaffenheit. In der That „werden die besseren Begierden in ihm zumeist über die schlechteren obsiegen". Allein nicht die Macht der Vernunft, nur die Nötigung der Furcht wird das bewirken. Sein Wesen ist ein zwiespältiges: die wahre Tugend einer in sich einigen und harmonischen Seele ist ihm fremd.

Die dritte Etappe des Verfalls heifst Demokratie. Sie erwächst aus der gesteigerten Wirksamkeit derselben Factoren, welche die Oligarchie gezeitigt haben. Die Reichen wollen immer reicher werden, und sie sitzen im Regimente. So werden denn alle Schranken niedergerissen, die der Verschwendung und dem finanziellen Ruin der einen und damit der durch Vorschufsleistungen und Landaufkauf bewirkten Bereicherung der anderen steuern könnten. (Eben diesen Übeln hatte schon in alter Zeit ein in Theben wirkender Gesetzgeber, Philolaos von Korinth, zu begegnen versucht, durch Adoptions-Gesetze, welche die unversehrte „Erhaltung der Zahl der Landloose" bezweckten.) Verarmte und verschuldete, aber nicht selten hochbegabte und hochstrebende Angehörige des herrschenden Standes werden, verbittert und neuerungssüchtig, zu einer Gefahr für den Staat — zu einer Gefahr, vor der die leitenden Politiker geflissentlich das Auge verschliefsen. Hindert sie doch die Habsucht, das rettende Heilmittel zu ergreifen und die Freiheit des Verkehrs in engere Grenzen zu bannen oder doch dem Streben nach übermäfsigem Gewinn den Schutz der Gesetze zu entziehen. Auf die Dauer freilich entgehen auch die Herrschenden selbst nicht der Schädigung. Das Wohlleben verweichlicht sie; vor der Sorge um den Erwerb tritt alles Andere in den Hintergrund; man hört auf, nach Tüchtigkeit zu streben und darin die Unbemittelten zu übertreffen. Da geschieht es denn, dafs der sonnverbrannte, sehnenkräftige, handfeste Sohn des Volkes den aufgedunsenen, kurzatmigen, unbeholfenen Reichen, der neben ihm im Felde steht, verachten lernt. Die Masse wird sich durch diese und ähnliche Vergleiche ihrer Überlegenheit bewufst und empfindet die Fortdauer ihrer Macht- und Besitzlosigkeit als eine Schmach. Dann be-

Digitized by Google

darf es nur mehr eines kleinen Anstofses, wie ihn etwa das Bündnis mit der gleichgearteten Faction eines Nachbarstaates liefert, um den Kampf zu entzünden, der, falls die Mittellosen siegen, zur Demokratie führt.

Platons Verhältnis zur Demokratie wird uns noch beschäftigen. Ist dies doch die Regierungsform, unter der er gelebt und gewirkt und von der er nach dem von ihm selbst formulierten Gesetze des Rückschlags den mächtigsten inneren Anstofs empfangen hat. So stark empfindet er die selbsterlebten Übel, dafs neben diesen für andere Eindrücke kein Raum bleibt. Kein einziger lichter Zug belebt das bis zur Eintönigkeit dunkle Gemälde. Nicht eigentlich eine Verfassung heifst ihm die Demokratie, sondern ein „Warenlager von Verfassungen.“ So grofs ist ihr Unbestand, so verwirrend die bunte Mannigfaltigkeit, die ihr Wesen ausmacht. „Wohlwollen für die Menge“ ist der einzige Anspruch, der an den Politiker gestellt wird, sein Um und Auf, das alle Vorzüge ersetzt und alle Verfehlungen wettmacht. Die Gesetze der Demokratie bleiben ein toter Buchstabe, ihre Freiheit ist Anarchie, ihre Gleichheit die „Gleichheit der Ungleichen“.

Nicht viel anders steht es in der Brust des Einzelnen. Auch alle Begierden gelten dem Demokraten als gleichberechtigt. Der Einspruch, dafs den einen Achtung gebühre, die anderen durch Zucht zu unterwerfen seien, bleibt ungehört. Alle Moralbegriffe werden umgestülpt. Wie die Zuchtlosigkeit Freiheit, die Schamlosigkeit Mannhaftigkeit heifst, so gilt die Mäfsigung als Schwäche, die fromme Scheu als Einfalt. Alle edlen Charaktereigenschaften werden geächtet und mit Unglimpf aus der Stadt vertrieben, nicht anders als wie es den Besten bei der Begründung der Demokratie ergangen ist. Zweierlei erregt in dieser Darstellung unser besonderes Interesse: ein alleinstehender, unverkennbarer Anklang an eine Stelle des thukydideïschen Geschichtswerks und die, von uns nicht bis ins Einzelste verfolgte, vielfach gezwungene und mit Bildern überladene Parallelisierung der Vorgänge in der Seele des Demokraten mit den entsprechenden staatlichen Erscheinungen. Man darf lächeln, wenn man diesen Mifsbrauch der Einbildungskraft mit der grundsätzlichen Verurteilung vergleicht, der dieses Vermögen dort anheimfällt, wo Platon die Poesie und die Poeten befehdet.

Der Demokratie folgt die Tyrannis — der äufsersten Freiheit die äufserste Knechtschaft. Ist es doch ein die Natur und das Menschenleben umspannendes Grundgesetz, dafs Extreme sich wechselseitig erzeugen. Genauer aber ist der Vorgang dieser. Wie die Oligarchie durch das zu Falle kam, was in ihr als das höchste Gut gegolten hat und alleinige Pflege fand, nämlich durch das Streben nach Reichtum,

Digitized by Google

so auch die Demokratie. Was ihren Sturz bewirkt, ist die ausschliefsliche Wertschätzung und der alleinige Cultus der Freiheit. Die Unersättlichkeit ist in beiden Fällen die gleiche. Und wenn schlechte Mundschenken der freiheitsdurstigen Stadt einen überstarken Trunk kredenzen, so verliert sie die Besinnung. Sie schilt die gemäfsigten Politiker „abscheuliche Oligarchen" und wirft deren Anhängern vor, dafs sie sich mutwillig in die Knechtschaft stürzen. Bald lebt man in einer umgekehrten Welt, aus der alle Autorität geschwunden ist. Die Väter fürchten die Söhne; Schutzbefohlene, Fremde und selbst Sclaven werden den Bürgern gleichgeachtet; ja auch die Tiere gehen auf der Strafse gar frei und stolz umher und stofsen denjenigen, der ihnen nicht aus dem Wege geht. Das grofse Wort im Staate aber führen die „Drohnen", die mächtigen, mit Stacheln versehenen sowohl als die schwachen und stachellosen; um die letzteren zu leiten, müssen ihnen jene gar viel Honig bieten. „Ein wenig Honig" reichen sie auch der (hier zum ersten Mal erwähnten) Masse der Lohnarbeiter dar. Ihn nehmen sie von den Besitzenden. Setzen sich jedoch diese notgedrungen zur Wehr, so werden sie oligarchischer Anschläge geziehen, und das Volk verlangt nach einem Protector. Das Protectorat aber ist die Wurzel, aus der die Tyrannis hervorwächst. Der Protector oder Anwalt des Demos bedroht das Leben nicht weniger als das Eigentum der Bemittelten. Sein Lockruf ist die Verheifsung von Schuldentilgung und Landverteilung. Es kommt zu gerichtlichen Anklagen und zu Bluturteilen. Hat er aber einmal Blut vergossen, so steht er alsbald vor der Wahl, ein Opfer seiner Feinde zu werden oder die Gewaltherrschaft an sich zu reifsen. Der nächste Schritt ist die Forderung einer Leibwache, die den Freund und Beschützer des Demos vor feindlicher Nachstellung bewahren soll. Wird diese gewährt, so dauert es nicht lange, und er steht im Staatswagen in voller Gröfse, stolz und aufrecht da: aus dem Tribunen ist der Tyrann geworden.

Seine Laufbahn gliedert sich in mehrfache Phasen. Im Beginn ist er „ganz Lächeln" und Leutseligkeit; er befriedigt seine Factionsgenossen, indem er seine Versprechungen einlöst. Doch eben damit rückt der Zeitpunkt näher, in welchem er sich dem Volk unentbehrlich machen mufs. Dazu dient die Anzettelung auswärtiger Kriege, die noch weitere Vorteile bietet. Das Eigentum der Gegner wird durch aufserordentliche Auflagen aufgezehrt, und auch ihrer Person sich zu entledigen, dazu gewährt die Kriegführung mancherlei Anlafs. Dadurch wird aber auch viel Hafs gegen ihn aufgehäuft, und selbst jene, die ihn emporgehoben haben, lassen es an Tadel und Kritik nicht fehlen. So wird er genötigt, „mit scharfsichtigem Auge" die Tapferen, die Hochsinnigen, die Einsichtsvollen zu erspähen und zu befehden und schliefs-

lich die Stadt von ihnen zu säubern. Eine seltsame Säuberung! Das gerade Gegenteil jener, welche der Arzt vollbringt, wenn er dem Körper schlechte Stoffe entzieht, die besten beläfst. So zwingt ihn ein unseliges Verhängnis, nur mit Schlechten zu leben oder überhaupt nicht zu leben. Je verhafster er den Bürgern wird, um so mehr mufs er sich auf Söldner stützen. Diese nimmt er zum Teil aus der Fremde, zum Teil findet er sie in der Heimat, indem er den Bürgern ihre Sclaven raubt und diesen die Freiheit schenkt. Wie wird er aber diese bunt zusammengewürfelte Schar ernähren? Zuvörderst durch Einziehung der Tempelgüter, dann durch Aussaugung des Volkes. Zu spät erkennt dieses, dafs es aus dem Rauch in die Flamme geflohen ist und gegen seine ungemessene Freiheit die bitterste Form der Knechtschaft eingetauscht hat, indem es zum Sclaven der eigenen Sclaven ward. Der Tyrann aber, das Geschöpf des Demos, kann nunmehr nicht umhin, die Hand gegen seinen Erzeuger zu erheben!

Die Tragödie des Tyrannen ist keine Dichtung Platons. Verdankt doch diese Skizze der constructiven Phantasie des Philosophen weit weniger als ihre Vorgängerinnen. In Wahrheit kaum mehr als ihren Ausgangspunkt, der sicherlich nicht sowohl in der entfesselten Begehrlichkeit der Menge, als in einem wohlbegründeten Interessengegensatz und überdies in einer Leidenschaftlichkeit zu suchen ist, von der das Temperament der Optimaten gewifs nicht freier war als jenes des Demos. Wir denken vor allem an den Ursprung der sicilischen Tyrannis (vgl. S. 213 f.), die ja auch Platon vorzugsweise im Auge hat. Auch die Bedingung hat er erfüllt, die er dem Sokrates nur als eine fictive Voraussetzung leihen kann; er hat „im Palaste des Tyrannen gewohnt und war ein Zeuge seines täglichen Treibens“. Und hier beachte man eine für Platons Versatilität gar bezeichnende Wendung. Aus dem kühlen Beobachter, der die allmähliche Wandlung des Volksanwalts, sein Herabsinken zum Wüterich wie eine unabwendbare, Schritt für Schritt sich vollziehende Notwendigkeit, nicht ohne einen Anflug von Mitleid, geschildert hat, wird im folgenden der heftige Ankläger, dem der Tyrann als ein von allem Anfang an jeder edleren Regung entbehrender Ausbund alles Verächtlichen und Hassenswerten erscheint. Es ist eben Platons starker, durch die Erinnerung an persönliche Erlebnisse verschärfter Affect erwacht; zugleich gilt es den Beweis der Grundthese des „Staates“: der ungerechteste ist der unglücklichste der Menschen.

6. Wie um diese schwerwiegende Entscheidung tiefer zu begründen, sucht Platon im Beginn des neunten Buches die tyrannische Natur in ihrer Bildungstätte auf. Zweier Generationen bedarf es, um sie

Digitized by Google

zu zeitigen. Sie wächst heran durch die immer üppigere Entfaltung der Leidenschaften, zu der die Demokratie, die (nebenbei bemerkt) hier als Folie der Tyrannis in gemildertem Licht erscheint, nur erst den Grund gelegt hat. Dem Tier, das in allen Menschen wohnt und das mindestens gelegentlich, zumal nächtens in jedem von uns tollt und tobt, den „wilden und aufrührerischen Begehrungen" wird jeder Zügel abgestreift. Von den vielen Leidenschaften tritt eine als die herrschende heraus, als der „Tyrann in der Seele", dessen Leibwache die anderen Begierden bilden. Dieser gehören bald auch die vordem niedergehaltenen, jetzt aus der Sclaverei befreiten schlechten Gesinnungen an; die ihnen widerstrebenden guten Antriebe werden getötet oder vertrieben; seine Seele wird von der Sophrosyne gesäubert! Der Leser wird des bis ins Einzelste gehenden Parallelismus gewahr, der für Platon nicht ein rhetorisches Ziermittel ist, sondern wahrhafte Überzeugungskraft besitzt. Die also erwachsene Verbrechernatur verschafft sich die Mittel zur Befriedigung ihrer Gelüste zuvörderst durch den an den Eltern geübten Diebstahl und Betrug; sie schreitet aber auch zur Gewaltanwendung gegen diese vor, nicht anders als wie der zum Tyrannen Gewordene das Vaterland und die Mutterstadt vergewaltigen wird. Aus der Reihe der gemeinen Übelthäter, aus den tyrannischen Naturen, geht nämlich hie und da, durch eine Schicksalsfügung genötigt, der eigentliche Tyrann hervor. Mit brennenden Farben wird jetzt seine Lasterhaftigkeit, seine Treulosigkeit und Gottlosigkeit und zugleich sein, des Vielbeneideten, wahrhaftiges Elend geschildert: sein Argwohn, seine Furcht, seine Fried- und Ruhelosigkeit, seine Verlassenheit, seine Armut; denn arm sei er in Wahrheit, da er seine mafslosen Begierden nur zum kleinsten Teil zu sättigen vermag. Auch sei er in Wirklichkeit nicht ein Herrscher, sondern ein Sclave, und zwar ein Sclave der Schlechtesten, denen er fortwährend schmeicheln und die er für sich gewinnen mufs. Platon ist am Ziel. Ihm entringt sich der jubelnde Ausruf: der Sohn des Ariston möge durch Heroldsruf verkünden lassen, dafs der beste und gerechteste Mann zugleich der glückseligste, der schlechteste und ungerechteste der unseligste sei, mag der eine und der andere Göttern und Menschen verborgen bleiben oder nicht (vgl. S. 368 f. u. 378)!

Gleichwie der Charaktertypus des Schlechtesten und Unglücklichsten der tyrannische ist, so schmiegen sich auch die übrigen Typen in Ansehung von Güte und Glück den entsprechenden Verfassungsformen an. An der Spitze steht die königliche oder wahrhaft aristokratische Natur, dieser folgt die timokratische, ihr die oligarchische, der sich wieder die demokratische anschliefst.

Jetzt geht der nimmermüde Verfasser des „Staates" daran, diesem seinen ersten Beweise weitere Stützen der verfochtenen These anzureihen.

Er fühlt wohl selbst, dafs vor allem das zuletzt der Rangfolge der Verfassungsformen entnommene Argument einer Verstärkung gar sehr bedürftig ist. Schon im Vorangehenden hatte er auf seine Seelentheorie Bezug genommen mittelst der Behauptung, dafs in der Tyrannenseele die edelsten Teile geknechtet, der niedrigste zur ausschliefslichen Herrschaft gelangt sei. Jetzt werden den drei Seelenteilen drei Arten der Lust gegenübergestellt: dem obersten die Lust des Erkennens, dem mittleren die Lust an Sieg und Ehre, dem untersten, dessen Vielgestaltigkeit und vage Umgrenzung ausdrücklich anerkannt wird, die Lust am Gewinn. Die dieser ihrer Reihenfolge gemäfse Wertabstufung soll auf Erfahrung beruhen. Der Philosoph oder Wahrheitsliebende zieht seine Art der Lust den beiden andern Arten, desgleichen die zweite der dritten vor. Diese seine Wertschätzung sei aber endgültig und gestatte keine Widerrede, weil seine Erfahrung die umfassendste ist. Er kennt von Kindheit auf auch die zwei anderen Lustarten, während dem blofs Ehrliebenden die Wissensfreude so unbekannt ist wie dem blofs Gewinnliebenden, dem höchstens die Ehrliebe, da ja auch Reichtum geehrt wird, nicht fremd geblieben ist. (Platon übersieht hier, ganz so wie J. S. Mill in einer verwandten Erörterung, dafs die gröfsere Empfänglichkeit für eine Art von Lust mit einer entsprechend geringeren für andere Arten gepaart zu sein pflegt.) Dazu komme, dafs das Organ der hier erforderlichen Schätzung, der Intellect, im Philosophen stärker als in den beiden anderen Menschenarten entwickelt ist; auch darum gebe es keinen Appell von seinem Urteil. So habe denn der Gerechte — der hier mit dem Philosophen identificiert wird — zum zweitenmal den Sieg über den Ungerechten davongetragen.

Ein drittes Argument beruht auf der „Wahrhaftigkeit und Reinheit" der Lust des Vernünftigen, während alle übrige Lust nur einem Schattenbilde gleiche. Das gelte ebenso sehr von den mit Schmerzempfindungen durchsetzten Lustgefühlen (Begierden, Bedürftigkeiten, vgl. S. 272 u. 284 f.) wie von jenen neutralen Zuständen, die je nach dem, was ihnen vorangeht, als lustvoll, als leidvoll oder als keines von beiden empfunden werden. Nicht anders — so ungefähr drückt sich Platon aus — als wie ein in mittlerer Höhe gelegener Punkt dem von oben Kommenden niedrig, dem von unten Nahenden hoch erscheint. So wird die seelische Ruhe beim Aufhören heftiger Genüsse als leidvoll, beim Aufhören arger Qualen als lustvoll empfunden. „Wie könnte aber was an sich weder Lust noch Leid ist, in Wahrheit das eine sowohl als das andere sein?" Nicht dieser, der Bereich der Relativität, wie wir sagen würden, sei somit die Heimat der wahren Lust. Der Masse der Menschen sei diese unbekannt, und sie unterliege derselben Täuschung, wie wenn jemand, der das Weifse nicht kennt,

Digitized by Google

das neben dem Schwarzen gesehene Grau für weifs hält. Eine weitere Ausführung dieser Gedanken und damit auch den Anlafs zu ihrer Kritik wird uns der „Philebos" bieten. Dann erteilt Platon dem Wissenserwerb den Vorzug vor der leiblichen Ernährung, weil der Gegenstand des Wissens das Unvergängliche und immer sich selbst Gleiche, das wahrhaft Wesenhafte sei im Gegensatze zu den Sinnendingen, die als Körpernahrung dienen. Die Masse freilich, die nach Art der Tiere nur nach unten blickt, streitet gleich diesen um das, was ihr als alleinige Lust gilt, indem die einen die anderen „mit eisernen Hörnern und Hufen stofsen und treten". Ihr Streit aber gleicht dem Kampf um Troja, wenn anders Stesichoros im Recht ist, und nicht Helena, sondern nur ihr Schattenbild daselbst geweilt hat.

Endlich versucht Platon für das Wertverhältnis der Lust, die dem hier vom Philosophen kaum zu unterscheidenden „König" und den ihm untergeordneten Typen bis zum „Tyrannen" herab eignet, einen zahlenmäfsigen Ausdruck zu gewinnen. Ein gar wundersames Beginnen! Die Rechnung geht davon aus, dafs das Glück des moralisch Höchststehenden (des Königs) zu dem des Zweitnächsten (des Oligarchen) sich so verhält wie dieses zu dem Glück des wieder um zwei Stufen tiefer stehenden Tyrannen. Für den letzten Wert wird, da es sich um ein der Körperlichkeit ermangelndes „Schattenbild" handelt, die „Flächenzahl" 9 (3×3) gewählt und so die Proportion gewonnen: $9:81 = 81:729$, so dafs den fünf Würdigkeits- und Glücksstufen die ersten fünf Potenzen von 3 entsprechen (3, 9, 27, 81, 243, 729). Hier zeigt sich Platon als echten Pythagoreerschüler. Das Barocke und Willkürliche derartiger Aufstellungen sollte uns nicht ganz und gar den Tiefblick verkennen lassen, der in der gesamten natürlichen und der mit Recht von ihr nicht geschiedenen seelischen Welt das Walten von Gesetzmäfsigkeiten geahnt hat. Innere Übereinstimmung und auch der blofse Schein einer solchen mufste thatsächliche Ermittlungen ersetzen (vgl. I. 97) und auch die Frage nach ihrer Möglichkeit in den Hintergrund drängen. Die exacte Psychologie ist seither minder anspruchsvoll geworden; die Stelle der stolzen Glück- und Tugendscala vertritt die bescheidene „persönliche Gleichung".

Der Zahlenmystiker wird alsbald vom Poeten abgelöst. In einem eindrucksvollen, wenngleich bis zur Abenteuerlichkeit grotesken Bilde fafst Platon seine Lehre von den drei Seelenteilen und die auf ihr beruhende Ethik noch einmal kräftig zusammen. Man denke sich — und der Gedanke ist ja „bildsamer als Wachs" — einen kleinen Menschen, einen gröfseren Löwen und ein buntes, ungeheuerliches Geschöpf mit einem Kranz von Köpfen, die teils zahmen teils wilden Tieren angehören, aber verwandelt und auch neu erzeugt werden können — alle drei mit-

Digitized by Google

einander verwachsen und insgesamt von einer Menschengestalt als ihrer Hülle umschlossen. Die Anwälte der Ungerechtigkeit, welche diese nur allenfalls um ihrer äufseren Folgen willen gemieden wissen wollen, verlangen damit, dafs jener „Mensch im Menschen" ausgehungert, geschwächt und dem niedrigeren Getier überantwortet werde. In Wahrheit zieme es, mit Hilfe der Löwennatur das vielköpfige Geschöpf, insoweit es von Natur zahm ist, weiter zu bändigen und zu ernähren, was an ihm wild ist aber in seinem Wachstum zu hemmen und so diese Wesen untereinander und mit uns selbst zu befreunden. So wenig wir um irgend einen Preis unsere Söhne und Töchter in die Sclaverei oder gar an böse und wilde Herren verkaufen würden, ebenso wenig frommt es uns, um irgend eines Gewinnes willen unser Bestes zum Sclaven des Schlechtesten, das Göttlichste zum Knecht des Gottlosesten und Abscheulichsten zu machen. Wir würden damit schlimmeren Verrat begehen als Eriphyle, da sie das Leben ihres Gatten für ein goldenes Halsband preisgab. Mit der Ausmalung dieser Gedanken und mit der wiederholten Mahnung, die im Vorangehenden begründete Staatsordnung mindestens im „inneren Staate", in der Seele eines Jeden aufzurichten, mag es nun gelingen oder nicht, das „himmlische Vorbild" irgendwo auf Erden zu verwirklichen, schliefst das Buch, dem nur mehr Nachträge folgen.

7. Das zehnte und letzte Buch beginnt mit einer Wendung, deren unvermittelte Schroffheit sofort eine Rechtfertigung erfährt. Der Kampf wider die Poesie als die Erzfeindin der vernunftbegründeten Lebensordnung wird wieder aufgenommen. Er könne jetzt „wirksamer" geführt werden, weil die „Einteilung der Seele" und — so dürfen wir hinzufügen — die Darlegung der Ideenlehre vorangegangen ist. Der Poesie werden die übrigen nachahmenden Künste beigesellt. Sie alle bieten nur unvollkommene Spiegelbilder des Wirklichen. Nicht Wahrheit, sondern Schein, und zwar einen Schein, der nicht blofs um eine, sondern um zwei Stufen von der Wahrheit abliegt. Wenn z. B. der Schreiner Tische und Betten anfertigt, so ahmt er damit das Urbild oder die Idee des Tisches und des Bettes nach, die nur einmal vorhanden ist und von der wir sagen dürfen, dafs die Götter sie geschaffen haben. Der Maler, der solch ein Erzeugnis abkonterfeit, liefert somit in Wahrheit nur das Abbild eines Abbildes, und ein gar trügerisches überdies, da der Tisch und das Bett von der Seite und von vorn, von nah oder von fern angesehen, einen verschiedenen Anblick gewährt. Man möchte glauben, dafs die Behandlung der Lust- und Glücksfrage im neunten Buch, die ja ebenfalls Schattenbilder von Schattenbildern erkennen liefs, in Platons Geiste nachklingt. Ihre Schärfe erhält diese die Aufgaben der Kunst und der Wissenschaft un-

Digitized by Google

zulänglich scheidende und den Bereich der blofs als Nachahmung angesehenen Kunst arg verengende Darstellung vom Vorwalten des ethischen Gesichtspunkts. Wogegen Platon vornehmlich ankämpft, das ist die seinem moralischen Ideal widerstrebende, die Sinnlichkeit verklärende, das Gemüt auflockernde Wirkung der schönen Künste, zumal der Poesie, und vor allem der, schon von Homer begründeten, tragischen Dichtung. Diese „bewässert und nährt" die Seelenelemente, die es „auszutrocknen" gilt.

Die Bitterkeit dieses Angriffs ist mehr als die sprichwörtliche des Bürgerkriegs. Platon liegt nicht nur mit seinem Volk, er liegt mit sich selbst im Streit. Ein nahezu unerhörtes Schauspiel, zu dem erst unsere Gegenwart wieder eine überraschende Parallele bietet. Der gröfsten Künstler einer, der sich die Kunstliebe mit Gewalt aus dem Herzen reifst! Schmerzerfüllt bekennt er, wie schwer es ihm falle, die von Jugend auf für Homer gehegte Verehrung niederzuringen. Aber die Wahrheit fordere dieses Opfer. Mit Staunen gewahren wir übrigens von neuem die Versatilität des platonischen Geistes. Um die Poeten zu erniedrigen, erhöht er die Sophisten. Die Geringschätzung, mit der er dieser Classe sonst gedenkt, sie ist für den Augenblick vergessen. Hätte Homer oder Hesiod — so lautet eines der Argumente — seiner Umgebung durch Weisheit so viel zu nützen verstanden wie etwa Protagoras oder Prodikos, man hätte sie gleich diesen hoch geehrt und nicht als bettelhafte Rhapsoden ihr Leben beschliefsen lassen. Aber auch sie haben eben nur „Schattenbilder der Tugend" und in Wirklichkeit nichts als Ergötzung dargeboten. Höher als alle Ergötzung steht jedoch die Lebensführung, die „gewaltige Frage", ob wir gut oder schlecht werden (vgl. S. 273, § 5), die Sorge um die Erhaltung der „Staatsordnung in der Seele" — ein Bild, das am Schlusse des neunten Buches aufgetaucht war und in dieser seiner Fortsetzung mit Vorliebe festgehalten wird. So beglückwünscht er sich denn schliefslich dazu, die Dichter aus seinem Staate verbannt zu haben. Soll nicht „Lust und Leid" statt der Vernunft und des Gesetzes herrschen, so dürfe wenig mehr als religiöse Poesie geduldet werden, nichts als Hymnen zum Preise der Götter und Lobgesänge zu Ehren trefflicher Männer!

Religiöse Gedanken und deren mythische Ausführung bilden auch den Schlufs des Werkes. Ehe Platon zu diesem gelangt, vollzieht er eine bemerkenswerte Umkehr. Sokrates läfst sich „das Darlehn zurückerstatten", das die Mitunterredner von ihm erborgt hatten — das Zugeständnis nämlich, dafs der Gerechte sowohl als der Ungerechte vor Göttern und Menschen verborgen bleibe. Dieser Voraussetzung bedurfte es, um den innerlichen oder Glückswert der Tugend und ihres

Digitized by Google

Gegenteils, abgelöst von allen äufserlichen Zuthaten, zu bestimmen, um die Gerechtigkeit an und für sich mit der Ungerechtigkeit an und für sich streng und scharf zu vergleichen. Doch das Gespräch soll nicht zu Ende gehen, ohne dafs dem Gerechten auch die ihm vorerst vorenthaltenen „Siegespreise“ zugesprochen werden. Denn wie sollte es geschehen, dafs unser Thun in Wahrheit den Göttern verborgen bleibt? Und auch von den Menschen wird der Gerechte zumeist nur zeitweilig verkannt, schliefslich aber er sowohl wie der Ungerechte nach ihrem Wert und Unwert richtig beurteilt, belohnt und bestraft werden.

Es folgt eine mythische Darstellung, als deren angeblicher Urheber der anderweitig völlig unbekannte Pamphylier Er, der Sohn des Armenios, genannt wird. Dessen Seele habe, nachdem er den Tod auf dem Schlachtfelde gefunden, dem Totengericht beigewohnt, nach zwölf Tagen aber sei sie wieder in seinen unverwest gebliebenen Körper zurückgekehrt und von den Göttern dazu erkoren worden, den Menschen Kunde zu bringen von den Schicksalen, die ihrer harren. Er hat jene Wiese gesehen, auf der die Wege der vom Himmel herab und von der Unterwelt hinan Steigenden sich begegnen; er hat an der Quelle geweilt, aus der die Seelen den Trunk des Vergessens schlürfen; er hat sie auch unter Blitz und Donner, während die Erde bebte, als Sternschnuppen davonfliegen sehen. Er hat es geschaut, wie der Spalt der Unterwelt unter gewaltigem Brüllen sich verschlofs, wenn die schlimmsten Übelthäter ans Licht zu gelangen strebten. Vor allem war er Zeuge der Lebenswahl, die von den nach „tausendjähriger Wanderung“ einer neuen Einkörperung Entgegengehenden getroffen wird. Nicht der Dämon erkürt sich den Menschen, sondern der Mensch seinen Dämon. Seine Wahl ist frei. Unschuldig an allem Übel ist die Gottheit (vgl. S. 294 u. 372). Der finsteren Schilderung der Höllenqualen, der die Schuldigen, vor allem wieder Tyrannen, anheimfallen, stehen auch heitere und humorvolle Züge gegenüber. So wählt sich Odysseus, der Hochberühmte, aber Vielgewanderte und Vielgeplagte, ein bescheidenes kleinbürgerliches Dasein. Das Ganze ist ein Mischgebilde orphischer und pythagoreïscher Mythen. Der letzteren Kategorie gehört der Übergang von Menschenseelen in Tierkörper und umgekehrt an (vgl. S. 334 und 349). Aus Schwänen und anderen tonkundigen Vögeln werden Menschen. Die Seele des Demagogen Thersites hingegen nimmt die Gestalt eines Affen an. Aias und Agamemnon, die so Schweres erduldet, wollen dem Kreis der Menschen entfliehen; der düstere Aias wählt den Leib eines Löwen, der königliche Agamemnon jenen eines Aars. Echt platonisch aber ist die Lehre, die aus all diesen Schaunissen gezogen wird: „eisenfest müsse man an der Meinung halten“, dafs das schlechtere Los dasjenige ist,

Digitized by Google

welches die Seele dazu bringt, ungerecht zu werden. Um alles andere sei man unbekümmert. An dieser Überzeugung dürfe man selbst in der Unterwelt nicht irre und auch dort nicht geblendet werden „durch Reichtümer und solcherlei Übel“, auf dafs man nicht „dem Streben nach Tyrannenherrschaft und anderen derartigen Missethaten verfalle, durch die man vieles und unheilbares Übel erzeugt und selbst noch gröfseres erleidet“.

Dreizehntes Capitel.

Platons Moral-, Staats- und Gesellschafts-Ideal.

Von den zwei Aufschriften des grofsen Werkes: „Über das Gerechte“ und: „Die Staatsverfassung“ oder „Der Staat“ hat die zweite den Sieg davongetragen. Einen stärkeren Eindruck als der ethische hat der socialpolitische Gehalt der Schöpfung Platons hervorgebracht. Indem auch wir diesen voranstellen, werden wir wenigstens mittelbar der Absicht ihres Urhebers gerecht: wir dringen von der Schale zum Kern seines Ideales vor.

Keine Frage wird an den Sachkundigen zur Zeit häufiger gerichtet, als die, ob Platon ein Vorläufer moderner Socialisten und Communisten war. Die Antwort hat zu lauten: ja und nein. Neben den in die Augen fallenden Übereinstimmungen gibt es Abweichungen der tiefgreifendsten Art. Was jene Bewegung für die Gesamtheit des Volkes erstrebt, wird von Platon nur für seinen höheren oder herrschenden, den Krieger- oder Wächterstand, in Aussicht genommen. Für die grofse Masse, für die Ackerbau und Handwerk treibenden Classen bleibt mit der herkömmlichen Familienordnung auch die alte Wirtschaftsordnung unverändert bestehen. Ja von einer Emancipation dieses Standes ist so wenig die Rede, dafs er vielmehr den höheren Classen die Subsistenzmittel zu liefern verpflichtet wird und in ein Verhältnis strengster Abhängigkeit zu ihnen tritt — ein Verhältnis, bei dessen Bezeichnung selbst das Wort „Knechtschaft“ nicht gemieden wird, wenngleich damit nur eine der Masse selbst zum Heil gereichende Bevormundung gemeint ist. Ein deutliches Bild von der Lage dieser Classen wird uns nicht geboten. Platon schweigt, und sein Schweigen ist ein beredtes. Er verliert, wie man richtig bemerkt hat, die unteren Stände im Verlauf der Darstellung ganz und gar aus den Augen; er will, dafs sie gut und gerecht regiert werden; im übrigen gewinnen sie ihm so geringen Anteil ab, dafs er es vergifst, sich über die Einzel-

Digitized by Google

heiten dieser Regierungsweise zu äufsern. Nur soviel erfahren wir gelegentlich, dafs die Norm strenger Arbeitsteilung auch für sie zu gelten habe und dafs „Reichtum“ nicht weniger als „Armut“ von ihnen fernzuhalten sei, damit sie weder der Arbeitslust noch der Arbeitskraft verlustig werden. Sonst genügt es ihm, sie mit dem niedrigsten Seelenteile zu vergleichen, einer selbständigen heilsamen Lebensführung für unfähig zu erklären und einmal die Frage zu erörtern, nicht ob, sondern warum sie Geringschätzung verdienen.

Diese Geringschätzung flofs aus verschiedenen Quellen. Auch der blofse Geburtsstolz und Standeshochmut hat einen Anteil daran. Er bildet nur eine Unterströmung, aber keine unwirksame, in Platons Geiste. Der vielen sein eigenes Geschlecht verherrlichenden Äufserungen, insbesondere im „Charmides“ erinnern sich unsere Leser. Die Impietät des zum Ankläger seines Vaters gewordenen Euthyphron (vgl. S. 290) gilt als um so greller, weil dieser den Tod eines blofsen „Taglöhners“ verschuldet hatte. Noch mehr befremdet uns eine Stelle des „Gorgias“, in der über einen „Mechaniker“, der durch die Herstellung von Kriegsmaschinen seine Vaterstadt vom drohenden Untergang errettet, nichtsdestoweniger, eben weil er ein Handwerker ist, mit wegwerfender Mifsachtung gesprochen wird. Brutales Verfahren gegen die Sclaven mifsbilligt Platon im „Staat“ einmal mit der Begründung, dafs der wahrhaft Gebildete sie zu sehr verachte, um sich gegen sie zu erzürnen. Übrigens ist von einem Sclavenstand im Idealstaat nicht ausdrücklich die Rede; nur das Verbot, griechische Kriegsgefangene zu Sclaven zu machen, läfst erkennen, dafs Platon in Betreff der Barbaren kein derartiges Bedenken hegte. Gehört doch jenes Verbot zu einer Reihe völkerrechtlicher Normen, die darin übereinstimmen, dafs die damals unter Hellenen üblichen Härten der Kriegführung (Verwüstung des Landes, Niederbrennen der Wohnstätten usw.) lediglich Barbaren gegenüber zur Anwendung kommen sollen. Der Krieg von Hellenen gegen Hellenen solle niemals den Charakter dauernder Feindseligkeit, sondern nur den einer vorübergehenden Züchtigung besitzen, einer Execution, die lediglich die Schuldigen, nicht die Masse der Bevölkerung trifft.

Begründet wird aber die Verachtung der niederen Stände sowohl als der Sclaven vorzugsweise durch ihren Mangel an Mufse und der durch diese ermöglichten höheren Geistesbildung. Diese — die andauernde Pflege der Musik, Gymnastik und der Wissenschaften — bildet den eigentlichen Rechtstitel des herrschenden Standes, der hierin einigermafsen an den Orden der Pythagoreer erinnert. Ihren Abschlufs erhält die Erziehung durch die communistische Lebensordnung. Kein über dafs Mafs des Unerläfslichen hinausgehender Sonderbesitz wird gestattet. Die Einkünfte sollen den ausreichenden Lebensunterhalt ver-

Digitized by Google

bürgen, aber keinen Überschufs gewähren. Selbst nicht als Schmuck oder als Geräte soll Gold und Silber in Verwendung stehen. Der Besitz eigenen Landes oder eigener Häuser könnte die Mitglieder des Herrenstandes zwar zu tüchtigen „Haushältern und Landwirten", nicht aber zu guten „Wächtern" machen.

Es fehlt hierbei nicht jede Anlehnung an geschichtliche Vorbilder. Einen Herrenstand, der nicht nur die Beschäftigung mit Handel und Handwerk, sondern selbst mit dem Ackerbau mied, hat Sparta und Kreta gekannt. Auch Ansätze zu communistischer Lebensführung weist Sparta auf, wo es z. B. dem Jäger gestattet war, fremden Vorratskammern seinen Unterhalt zu entnehmen — ein Zug, an den die platonische Vorschrift anklingt, die Vorratskammern nicht zu verschliefsen. An die lakedämonischen und kretischen Männermahle (Syssitien), die das Lagerleben auch im Frieden fortsetzten, brauchen wir kaum zu erinnern. Diese modificiert Platon in einer Weise, die dem Familienleben vollends den Garaus macht. Selbst während des Bestandes der oben besprochenen Zeitehen ist ein häusliches Zusammenleben so gut als ausgeschlossen. Nicht nur die Kinder fehlen von früh auf dem Elternhause. Auch die Frauen, die eben an den gemeinsamen Mahlen teilnehmen, und überdies Stellungen im Heere sowohl als in der Beamtenschaft bekleiden, können selbst nicht als zeitweilige Lebensgefährtinnen ihrer Gatten gelten. Welche Beweggründe, so fragt man sich, haben Platon zu diesen grundstürzenden Neuerungen bewogen?

2. Einen Teil der Antwort hat er uns selbst geliefert. Er fürchtet, der mit unbeschränkter Macht ausgestattete Herrenstand könnte diese mifsbrauchen, seine Mitglieder könnten Hunden gleichen, die sich an der ihrer Hut anvertrauten Herde vergreifen, ja sie könnten aus Hunden zu Wölfen werden. Hier hängt in der That alles aufs engste zusammen. Soll die höchste Geistesbildung allein herrschen, ohne irgend eine Controlle von Seiten der dazu nicht befähigt erachteten Unterthanen, und doch ohne irgendwelche Ausbeutung derselben, so müssen anderweitige Bürgschaften für den richtigen Machtgebrauch geschaffen werden. Den Wegfall von Verfassungsschranken sollte der Wegfall all der Antriebe begleiten, zu deren Zügelung Verfassungsformen dienen. Gemäfsigt werden diese Antriebe durch die auf dieses Ziel gerichtete Erziehung, deren Einfluss Platon fast so hoch veranschlagt wie Helvetius. Es gereicht jedoch seinem gesunden Sinn zur Ehre, dafs diese seine Überschätzung nicht ins Grenzenlose ging. Er glaubte nicht an die Allmacht der Erziehung. Den ausreichenden Schutz vor Mifsbrauch der Herrschaft fand er demgemäfs nur in der Abwesenheit

aller Sonderinteressen der Herrschenden, in der Beseitigung von Familie und Privateigentum.

In dieser Erklärung liegt sicherlich ein gut Teil Wahrheit. Dafs es nicht die ganze Wahrheit ist, dafür läfst sich ein bündiger Beweis erbringen. In den „Gesetzen" hat Platon dem Absolutismus der philosophischen Herrscher entsagt; er hat sich zu einem Compromifs bequemt, welches Verfassungsschranken einführt und sogar der Volksmasse einen Anteil an der Regierungsgewalt einräumt. An dem communistischen Ideal hält er aber trotzdem, wenngleich er auf seine Verwirklichung verzichtet, unentwegt fest. „Frauengemeinschaft, Kindergemeinschaft, Vermögensgemeinschaft", das erklärt er auch jetzt für das beste. Noch immer ist sein Bemühen darauf gerichtet, „das sogenannte Besondere allenthalben aus dem Leben auszumerzen. . . . Loben und Tadeln sollen so viel als irgend möglich alle insgesamt dasselbe, sich über dasselbe freuen und grämen". Mit äufserster Emphase wird das „Gemeinleben" verherrlicht, die ihm widerstrebende „Meisterlosigkeit" unter den Menschen, ja auch unter den Haustieren auszurotten empfohlen. Dieses Streben nach „Vereinheitlichung" des Gemeinwesens geht weit über die Absicht hinaus, die Quellen des Unfriedens im öffentlichen Leben zu verstopfen. Platon befehdet ganz eigentlich die Individualität, und zwar gleich sehr die Vielartigkeit der Individuen wie die innerliche Mannigfaltigkeit des Einzelnen. Das letztere erhellt aufs deutlichste aus dem Bilde, das er vom „Demokraten", das heifst von seinen athenischen Zeitgenossen entwirft. „Buntheit" und „Vielgestaltigkeit", das sind die schlimmsten Vorwürfe, die er gegen diesen Menschentypus erhebt, der gleichsam eine „Musterkarte" aller möglichen Verfassungen in sich enthalte (vgl. S. 394).

Er ist — so ungefähr lauten Platons Worte — ein Spielball jeder flüchtigen Laune. Heute schwelgt er in Wein und Tafelmusik, morgen fastet er bei Wasser und Brot. Heute turnt er, dafs ihm der Schweifs von der Stirne rinnt, morgen ergiebt er sich dem *dolce far niente.* Einmal spielt er sich auf den Philosophen hinaus, dann wieder auf den Staatsmann. Da springt er denn in der Versammlung von seinem Sitz empor und spricht und thut, was ihm durch den Sinn fährt. Sticht ihm der Ruhm eines Generals in die Augen, so wird er zum Strategen; flöfst ihm der Gewinn eines Speculanten Neid ein, so versucht er sich in Geschäften. Kurz, es ist keine Ordnung und keine Zucht in seinem Treiben, und eben darum gilt ihm sein Leben als „so frei, so süfs, so selig." Wer erkennt hierin nicht das Zerrbild eben der Glanzgestalt, welche die Leichenrede des Perikles in unvergänglichen Farben geschildert hat (vgl. S. 33 f.)? Der Gegenstand ist derselbe, oder doch nahezu derselbe; einige Schritte ist Athen freilich

Digitized by Google

seither von der errungenen Höhe herabgeglitten; aber was sich weit gründlicher geändert hat, das ist der Standpunkt des Beschauers. Die Vielseitigkeit der Anlagen, die Mannigfaltigkeit ihrer Bethätigung, die geniale Eigenart der Individuen — sie sind für Platon nicht vorhanden; in dem, was wir bewundern, erkennt er nur anarchische Regellosigkeit, pfuschendes Halbwissen und dilettantisches Unvermögen. Die Sorge hingegen, welche einige der besten Männer des 19. Jahrhunderts erfüllt hat, die Furcht vor immer weiterschreitender Entfernung von dem perikleïschen Ideal, vor der Annäherung an chinesische „Allerweltsgleichheit“ — sie ist Platon völlig fremd geblieben. Er nimmt in dem Bilde seines Zeitalters nur den Schatten wahr und erstrebt mit allen Kräften seiner heifsen Seele die Verwirklichung eines neuen Musterbildes, ohne die Gefahren zu ahnen, welche auch dieses Ideal in seinem Schofse trägt.

Auch des Zusammenhanges zwischen Platons ethisch-politischem Ideal und seiner Ideenlehre ist nicht zu vergessen. Jedes Einzelding und Einzelwesen gilt ihm als das unzulängliche Abbild eines vollkommeneren Allgemeinen. Wie konnte ihm da an der Erhaltung des „Besonderen“, an der Vervielfältigung der Abarten solcher Unvollkommenheit und damit auch an der Individualität etwas gelegen sein? Ferner erachten wir Modernen individuelle Mannigfaltigkeit auch darum als heilsam, weil mit der Vielartigkeit eingeschlagener Wege die Aussicht auf Fortschritt, auf Erzielung einer uns noch unbekannten Vollkommenheit wächst. Platon hingegen mufste in den individuellen Verschiedenheiten lediglich Hemmnisse der Verwirklichung des Ideals erblicken, das ihm als ein endgültiges erscheint und dessen scharf und sicher umrissenes Bild ihm vor der Seele steht.

3. Nicht umsonst sind die „Wächter“ halb Philosophen und halb aristokratische Krieger. Jedes dieser Elemente hat dem platonischen Ideal seine Spuren aufgedrückt. Die athenischen Oligarchen, der Kreis, zu welchem Platon und seine Familie gehörten, waren „Lakonerfreunde“. Unter den thatsächlich bestehenden Lebensordnungen seiner Zeit und seines Landes stand die spartanische seinem Herzen am nächsten. Die Ehrfurcht vor dem Alter, die strenge Zucht der Jugend, die hohe Wertschätzung musikalischer, gymnastischer und kriegerischer Bildung, die Verachtung alles Banausischen, alle diese Züge sind dem platonischen und dem spartanischen Ideal gemeinsam. Ein Kritias und ein Charmides haben in diesem Betracht wohl nicht anders gedacht und empfunden als ihr der Philosophie ergebener junger Verwandter. Aristokratischer Herkunft ist auch der starke Accent, den Platon auf die „Vornehmheit“ legt — ein Vorzug, der bei ihm mehrfach unter den

Cardinaltugenden erscheint, ohne dafs diese seine Stellung begrifflich gerechtfertigt würde. Ebenso zählt das Gegenteil der Vornehmheit, die Kargheit, Kleinlichkeit oder Illiberalität zu den von Platon am meisten verachteten Eigenschaften. Die Überzeugung, dafs der Betrieb von Erwerbsgeschäften nicht umhin kann, dieses Laster zu züchten, befestigt das ihm, man möchte sagen, angeborene Widerstreben. Eine Stelle der „Gesetze" ist in dieser Rücksicht gar lehrreich. Sie zeigt einen Ansatz zu billigerer Beurteilung des Handels, zur Anerkennung seiner wohlthätigen, wirtschaftliche Gegensätze ausgleichenden Wirksamkeit. Dort wird für einen Augenblick die Voraussetzung aufgestellt, dafs die „allerbesten Männer" oder ihnen ebenbürtige Frauen durch eine Schicksalsfügung genötigt wären, das Wirtsgeschäft zu betreiben, dem von langer, heifser Wanderung Ermüdeten oder dem in ungastliche Gegenden Verschlagenen die ersehnte Erfrischung und das vermifste Obdach zu bieten. Dann würde sich der Handel in seinem besten Lichte zeigen. Allein der Gedanke wird sofort fallen gelassen. Der Glaube, dafs derartige Beschäftigungen unedle Gewinnsucht, die Neigung zu Betrug und Übervorteilung hervorrufen, ist zu fest gewurzelt, um jene Voraussetzung nicht als eine „lächerliche" erscheinen zu lassen. Schillers Distichon „Der Kaufmann" wäre Platon unverständlich gewesen.

Zu dem Ruf nach „Zucht und Ordnung" gesellt sich jener nach „Ebenmafs und Schönheit" (vgl. S. 286). Dieser dringt aus der Seele des schönheitliebenden Künstlers und zugleich des pythagoreïsierenden Philosophen hervor, der die Herrschaft der Regel, der Symmetrie, der Harmonie und des Rhythmus in der Mathematik, der Akustik und vor allem in der Astronomie kennen und bewundern gelernt hat. Nicht minder heischt der sokratische Moralist, dafs dem Gebote der Vernunft, genauer gesprochen: der durch die Vernunft erhärteten Nützlichkeit, unweigerlich Gehorsam geleistet werde. Aus der Verschmelzung dieser Elemente entstand in Platon jenes ihm eigentümliche Ideal von innerer, mit Hingabe an die Wissenschaft gepaarter Ordnung, von Selbstbeherrschung, von Festigkeit, Ruhe, Fassung und Gelassenheit. Die Sophrosyne steht ihm in Wirklichkeit am höchsten, wenngleich Gerechtigkeit die Einzeltugend ist, welche am häufigsten dazu verwendet wird, die Gesamttugend zu bezeichnen. Die Begriffsbestimmung, die von der Gerechtigkeit gegeben wird, pafst in Wahrheit genauer auf die Sophrosyne. „Gerecht ist jeder von uns — so heifst es an einer Stelle des „Staates" — in dessen Innerem Jegliches das Seinige thut." Wie nahe berührt sich doch diese mit einer der im „Charmides" vorgebrachten Definitionen der Sophrosyne (vgl. S. 247 und 249). Was uns als Gerechtigkeit dargeboten wird, ist streng ge-

Digitized by Google

nommen die Vorbedingung der Gerechtigkeit. Aber eben diese ist für Platon wertvoller als das, was durch sie bedingt wird. Ihm hat die Darstellung des Ideals durch die Persönlichkeit jedes Einzelnen noch mehr bedeutet als dessen Leistung für die Gesellschaft.

4. Die Utilitarier nennen Platon mit Stolz einen der Ihrigen. Und sie haben ein Recht dazu. Betont er doch den Nützlichkeitsgrundsatz an entscheidenden Stellen mit einem nicht zu überbietenden Nachdruck. Mit tiefer Befriedigung konnte Benthams Jünger Grote an die Spitze seines Werkes über Platon dessen Ausspruch stellen: „Denn das ist das schönste Wort, das je gesprochen ward und jemals gesprochen werden wird: Das Nützliche ist schön und das Schädliche ist häfslich.“ Um jedoch diesen Satz nicht einseitig auszulegen, mufs man ihn durch die sokratisch-platonische Grundlehre von der Nützlichkeit oder beglückenden Kraft des Guten oder Schönen ergänzen. Vertieft man sich darein, so gewinnt man einen Augenblick den Eindruck, als ob Platons Gedanken sich im Kreise drehten: Das Nützliche ist schön, und dann wieder: Das Schöne ist nützlich! Allein so steht es in Wahrheit nicht. So lange sein Geist sich im Bereiche der Mittel bewegt, ist es ihm mit jener utilitarischen Lehre voller Ernst. Sein oberster Mafsstab ist dann die Zweckdienlichkeit, und einem Einspruch von Seiten des Gefühls ist er, wie wir bald genugsam sehen werden, gar wenig zugänglich. Im Gebiet der Zwecke aber (oder, um ganz genau zu sprechen, der Zwecke und der höchsten, ihnen direct untergeordneten Mittel) kann Platon gar nicht anders, als der Stimme seines Gefühls gehorchen. Er so wenig als irgend ein anderer Denker. Und nur wenig bedeutet es, ob der eine ein Ideal verkündet, der andere die individuelle oder collective Glückseligkeit zum obersten Mafsstab erhebt. Denn was uns beglückt, das läfst sich nur zum kleinsten Teil durch objective Kriterien feststellen, zum weitaus gröfseren Teil entscheidet darüber ohne jede Möglichkeit einer Berufung das Gefühl.

Im Beginne des vierten Buches des „Staates“ wird ein Zweifel geäufsert, ob das von allen gemeiniglich hochgeschätzten Gütern entblöfste Leben der Wächter diese zu beglücken geeignet sei. Dem Zweifel wird, wenn auch nicht ohne einen Vorbehalt („es sollte mich nicht wundern, wenn sie trotz alledem die glückseligsten wären“), stattgegeben, der hierauf gegründete Einwurf aber mit dem Bemerken abgethan, es handle sich nicht darum, diesen einen Stand, sondern den gesamten Staat so glücklich als möglich zu machen. Gegen diese Bemerkung hat schon Aristoteles wohlbegründete Einwände erhoben. Auch wäre es gar wunderbar, wenn Platon das Glück der nicht nur durch ihre Machtstellung, sondern vor allem innerlich höher und

Digitized by Google

seinem Herzen ungleich näher stehenden Classe alles Ernstes dem Wohlbefinden der Menge opfern wollte, die er mit dem niedersten Seelenteil in Parallele stellt und eben darum schon einer vollen Eudämonie gar nicht fähig erachten kann. Platon hat uns jeden Zweifel erspart, indem er schon in der Mitte des fünften Buches auf den Gegenstand zurückkommt, jenen Vorbehalt wieder aufnimmt und in der allernachdrücklichsten Weise vertritt. Nachdem er nämlich die Herrlichkeit des Gemeinlebens, wie es unter den Wächtern bestehen soll, mit dem Wegfall aller dem Mein und Dein entspringenden Zwistigkeiten, Gehässigkeiten, Eifersüchteleien, auch Gewaltthaten und Rechtsstreite, desgleichen der Schmeichelei und all der kleineren der Ungleichheit entspringenden Übel, in enthusiastischer Weise gefeiert hat, erklärt er das Leben der Wächter für das allerglückseligste, das es nur geben könne.

Der Vergleich der beiden Stellen erteilt uns einen lehrreichen Fingerzeig. An der ersten von ihnen erweist Platon dem Princip socialer Nützlichkeit seine ehrlich gemeinte Reverenz; an der letzteren huldigt er mit überströmender Inbrunst seinem Ideale. Denn entscheidend ist hier sein begeistertes Wohlgefallen am Gemeinleben. Er besafs keine Wage, um die Güter und die Übel dieses und des Sonderlebens gegeneinander abzuwägen. Was die Wagschale in seinem Inneren zu Gunsten des ersteren senkte, das war die mit seiner erkenntnistheoretischen Bevorzugung des Allgemeinen parallel gehende heifse Sehnsucht nach Vertilgung alles die Menschen Besondernden und Trennenden, nach einem Zustand, in dem sie „nichts anderes ihr eigen nennen als ihren Körper“, — eine letzte Schranke, vor der der Einigungs-Trieb, man möchte sagen, wider Willen haltmacht. Dürfen wir nicht demgemäfs voraussetzen, dafs die rationell-utilitarische Begründung bisweilen nur ein Nachgedanke und ästhetisch-moralische Bevorzugungen die eigentliche treibende Kraft seines reformatorischen Eifers sind? So eben in Betreff der Frage, anläfslich welcher der oben angeführte Ausspruch erfolgt ist, in Ansehung der Frauenfrage.

Die reiche allseitige Entwicklung der zumal in der athenischen Gesellschaft aufs äufserste verkümmerten Anlagen des Weibes, die Erhebung desselben aus tiefster Unwissenheit und einer an Hörigkeit grenzenden Abhängigkeit zu Wissensmacht und stolzer Selbständigkeit, kurz der Zauber des idealen Frauentypus, der vor seinem geistigen Auge stand und zu welchem die durch Gymnastik leiblich voll entwickelten und um ihrer Schönheit willen gepriesenen spartanischen Frauen zum mindesten einen Ansatz zeigten, — der Wunsch, die sprichwörtliche Dreistigkeit, wie die spartanische Halb-Emancipation sie gezeitigt hatte, durch reife Bildung zu adeln und zu selbstbewufster

Digitized by Google

Würde zu verklären — all das wog in Platons Seele wohl ebenso schwer wie die rationellen Betrachtungen, auf die er seine Neuerung stützt: die, auch von Antisthenes verwerteten, Analogien des Tierlebens und die in den „Gesetzen“ begegnende, an sich freilich gar bedeutsame Erwägung, dafs die herrschende Gesellschaftsordnung die Hälfte der verfügbaren Kräfte brach liegen läfst und dem Dienste der Gesamtheit entzieht.

5. Das Bild des Moralisten Platon wäre unvollständig, wenn ihm die Züge von Härte und Strenge fehlten, die uns so auffällig und für seine Eigenart so bezeichnend sind. Die Heilkunst will er auf Chirurgie und die Behandlung acuter Krankheiten eingeschränkt wissen. Die damals neuartige diätetische Medicin, die das Leben kränklicher Personen künstlich verlängert, schilt er eine „Pflegerin von Krankheiten“. Seinen vollen Beifall gewinnt hingegen der Mann aus dem Volke, der raschen Tod oder rasche Heilung sucht, der „keine Zeit hat, krank zu sein“. Eine behutsame Lebensweise, ängstliche Schonung, die z. B. die Entblöfsung „der zur Abhärtung bestimmten Körperteile, des Hauptes und der Füfse“ ausschliefst — all das ist ein Gegenstand seines heftigen Widerwillens.

Der physischen Abhärtung geht die moralische zur Seite. Die Tragödie verwirft er zumeist aus dem Grunde, weil sie den Mitleidsgefühlen und damit der Gemütsweichheit reiche Nahrung zuführt. Wer dem Schicksal der Bühnenhelden Thränen zollt, der mindert sein Vermögen, das eigene Ungemach ohne Erschütterung zu tragen. An Starrheit grenzende Seelenruhe ist es, die Platon — hierin augenscheinlich wie in der Befehdung der Poesie die eigene Natur bekämpfend — in allen Schicksalslagen zu bewahren rät; und gar fern liegt ihm der Gedanke, man könnte z. B. beim Verlust von Angehörigen oder Freunden nicht nur zu viel, sondern auch zu wenig trauern. Die Art, wie er bei der Behandlung solcher Fragen lediglich darauf bedacht ist, die Willensstärke vor allen ihr von dieser Seite her drohenden Gefahren zu behüten, erinnert an die Kyniker. Eine Begründung der Moral, welche sie in Schopenhauers Weise auf das Mitleid aufbaut, wäre Platon, wie richtig bemerkt ward, unfafsbar gewesen. Ebenso hätte er alle Rousseausche Rührseligkeit gründlich verachtet.

Hier vermählt sich das sokratisch-kynische „Selbstgenügen“ (Autarkie) mit der in dem Milieu einer kriegerischen Aristokratie erwachsenen Lebensansicht Wenn Aristoteles darin von seinem Lehrer beträchtlich abweicht, wenn er auch den sanfteren Empfindungen einen erweiterten Spielraum gönnt, und durch die „Katharsis“- oder Entladungslehre einer „Abfindung“ mit diesem Bestandteil der Menschennatur im Leben und in der Kunst das Wort redet, so scheint seine Herkunft aus bürgerlichen Kreisen dem nicht fremd zu sein. Dieser Unterschied

Digitized by Google

hat in den Schulen fortgedauert. Noch nach zwei Generationen empfing, wer aus der Akademie in den Peripatos übertrat, den Eindruck, als wäre er von Halbgöttern oder Heroen zu Menschen gekommen.

In einem Punkte waren jedoch Platon und Aristoteles völlig einig: in der schonungslosen staatlichen Controlle, der sie den Bevölkerungszuwachs unterwarfen. Und zwar in qualitativer nicht weniger als in quantitativer Rücksicht. Die Gefahr der Übervölkerung als einer Quelle der Verarmung und der ihr entspringenden staatlichen Zerrüttung war für die kleinen, eng umhegten Republiken eine gar beträchtliche. Sie wurde demgemäfs schon frühzeitig auch von praktischen Gesetzgebern, wie der Korinther Pheidon einer war, ernstlich ins Auge gefafst. Verschärft ward diese Gefahr für die herrschende Classe, deren Einkommen ausschliefslich aus dem keiner Vermehrung fähigen Grundbesitze flofs. Für eben denselben Herrenstand bildete auch die Erhaltung seiner physischen und seelischen Überlegenheit eine Frage von vitaler Bedeutung. Die antike Sinnensart bot hier Auskunftsmittel dar, welchen die moderne Gefühlsweise aufs äufserste widerstrebt. So folgte Platon, indem er die Aussetzung der minder kräftigen und der krüppelhaften Kinder empfahl, zunächst nur dem spartanischen Beispiel. Blofs darin ging er sowohl als Aristoteles darüber hinaus, dafs sie auch die blos vermutete Schwächlichkeit der Spröfslinge bejahrterer Eltern dem Untergang, sei es vor der Geburt, sei es nach derselben, weihten. „Für den Staat erzeugen", in dieser mehrfach wiederkehrenden Formel findet die platonische Gesinnung ihren kräftigsten Ausdruck. Hier müssen wir die Zwecke von den in Anwendung gebrachten Mitteln aufs strengste unterscheiden. So wenig jemand in unserer Zeit daran denken wird, zu den grausamen Praktiken griechischer Gesetzgeber zurückzukehren, der Ernst der Fortpflanzungsfrage und ihre Bedeutung für die Gesamtheit wird in der Gegenwart immer nachhaltiger anerkannt und die hierbei dem Gemeinwohl wie der Nachkommenschaft schuldige Rücksicht dem Gewissen der Einzelnen (so in Betreff der Vererbung schwerer Krankheiten) immer nachdrücklicher eingeschärft.

6. Aristoteles hat die Reformentwürfe seines Meisters einer eingehenden kritischen Besprechung unterzogen. Wir greifen einige Hauptpunkte heraus und knüpfen unsere Schlufsbetrachtungen daran. Überraschend wirkt es zu sehen, wie Aristoteles der platonischen Gesellschaftsordnung, die er schliefslich verwirft, von vornherein gegenübersteht. „Ein gar gutes Ansehen — das sind seine Worte — hat eine derartige Gesetzgebung, und sie erscheint als menschenfreundlich; dadurch empfiehlt sie sich dem, der von ihr hört, und bringt den Eindruck hervor, als werde sie eine Wunder wie grofse wechselseitige Sympathie unter den

Digitized by Google

Menschen erzeugen.“ Das bezieht sich zunächst auf die Gütergemeinschaft, soll aber ohne Zweifel auch von der unmittelbar vorher erörterten Frauengemeinschaft gelten. Das von diesen Reformen erstrebte Ziel, die „Vereinheitlichung“ der Gesellschaft, wird mifsbilligt, weil nicht jeder Grad von Einheit für den Staat wünschenswert sei. Dieser bestehe seiner Natur nach aus verschiedenartigen Elementen, und die über ein gewisses Mafs gesteigerte Einheit würde sein Wesen aufheben. Einheitlicher als der Staat müsse das Hauswesen, einheitlicher als dieses der Einzelmensch sein. Neben diesem, man möchte sagen logischen Einwurf werden nicht wenige Schwierigkeiten namhaft gemacht, die sich aus der Durchführung des Planes im einzelnen ergeben. Allein die Äufserung eines in strengerem Sinne grundsätzlichen oder ethischen Widerstrebens suchen wir bei Aristoteles vergebens. Das ist nicht wenig bemerkenswert und heischt eine Erklärung.

Wieder erinnern wir an die schon erwähnte Thatsache, dafs das von den Philosophen als nahezu mustergültig erachtete Sparta mindestens Ansätze zu einem praktischen Communismus zeigt: die gemeinsamen Männermahle, die in gewissen Grenzen gestattete Benützung fremder Sclaven, Pferde, Hunde u. dgl. m. All das billigt Aristoteles, ja er empfiehlt ein Weiterschreiten auf diesem Wege. Wir dürfen hinzufügen, dafs Ansätze auch zu ehelichem Communismus bei den Spartanern begegnen, so in der Vertretung eines bejahrten Gemahls durch einen von diesem ausgewählten jüngeren Mann und um mit Xenophon zu sprechen, „in vielen anderen derartigen Licenzen“. Da nun die sogenannte lykurgische Gesetzgebung nicht sowohl Neues schuf, als uraltertümliche Sitten künstlich festhielt, so ist ein Rückschlufs auf Einrichtungen der griechischen Vorzeit erlaubt. Hier erinnern wir uns der keineswegs mifsfälligen Art, in welcher Herodot über die bei dem Volk der Agathyrsen bestehende Frauengemeinschaft berichtet. Ihr Zweck sei, alle Volksgenossen zu „verbrüdern“ und „Hafs und Mifsgunst“ aus diesem verwandtschaftlichen Kreise zu verbannen. Man darf, so meinen wir, ohne Übertreibung behaupten, dafs dem gemeingriechischen, hierin, man möchte sagen atavistisch angehauchten Empfinden die ausschliefsliche persönliche Aneignung und die ihr entspringende Ungleichheit des Besitzes noch nicht in dem Mafse, wie es in der modernen Welt üblich ist, als ein Naturgebot gegolten und unbedingte Billigung gefunden hat.

Zum Verständnis der platonischen Reform liefert uns die Kritik seines Schülers einen anderen nicht unwichtigen Behelf. Ihm und ohne Zweifel auch seinem Lehrer waren ganz eigentlich communistische Einrichtungen bei fremden Völkern bekannt. So wenig ist sein Gesichtskreis in dieser Rücksicht eingeengt, dafs er bereits verschiedene Arten des Boden-Collectivismus unterscheidet: Gemeineigentum und

Digitized by Google

Gemeinwirtschaft auf der einen, Sondereigentum und gemeinsame Nutzniefsung auf der anderen Seite. Auch Frauengemeinschaft ist ihm bei Stämmen des inneren Afrika bekannt, worin ihm Herodot mit seiner Meldung über diese Institution der Agathyrsen, der libyschen Nasamonen und desgleichen der asiatischen Massageten vorangegangen ist. So haben denn die für uns verwunderlichsten Züge des platonischen Ideals der Anlehnung an, gleichviel ob wirkliche oder nur vermeintliche, Erfahrungsthatsachen nicht ermangelt.

Dem ungeachtet war ihre Vereinigung und die eigenen Zuthaten Platons, zumal in Betreff des philosophischen Krieger- und Herrscherstandes, befremdlich genug, um seinem Kritiker den rhetorisch gefärbten Ausruf zu entlocken: „man mufs auf die lange Zeit und auf die vielen Jahre achten!“ Mit anderen Worten: die Welt ist schon sehr alt, und wäre eine derartige Verfassung möglich, so hätte sie schon irgend einmal ihre Verwirklichung gefunden. Es ist dies das stehende und Hauptargument aller conservativen Geister gegenüber von grundstürzenden Neuerungen — ein Argument, das auf uns, denen ein unendlich erweiterter ethnographischer und historischer Überblick zu Gebote steht, eine weit geringere Wirkung übt. „Die Welt ist noch in ihrer Kindheit“, dieser Ruf, den Oliver Goldsmith in seinem „Landprediger von Wakefield“ ausstöfst, hat seither hundertfachen Widerhall gefunden. „Die Paradoxien von heute sind die Gemeinplätze von morgen“, diese Wahrheit erstreckt ihre Geltung auf praktische Reformen nicht weniger als auf theoretische Erkenntnisse. Andererseits freilich sind wir uns der Complication aller menschlichen Dinge und somit der Unzuverlässigkeit aller auf sie bezüglichen blofs deductiven Schlüsse in weit höherem Mafse bewufst geworden und verlangen darum von tiefgreifenden Neuerungen, dafs sie ihre Lebensfähigkeit sowohl als ihre Heilsamkeit nicht durch blofses Räsonnement, sondern durch den thatsächlichen Versuch bewähren.

Der Erwartung Platons, die Abschaffung der Sonderfamilie werde ein Gefühl allgemeiner Verbrüderung erzeugen und somit die Kraft des verwandtschaftlichen Bandes über den ganzen also vereinigten Volkskreis erstrecken, tritt Aristoteles entgegen. Er bemerkt, dafs jene Gefühle eben durch ihre weite Ausbreitung an Macht verlieren würden; er spricht von einer „verwässerten“ Verwandtenliebe und meint, dafs „ein wirklicher Vetter mehr wert sei als ein Sohn nach der platonischen Manier“. Hier ist George Grote dem Angegriffenen beigesprungen mit der Erwiderung, dafs für die von Platon erstrebten Zwecke auch das sehr verdünnte Gefühl verwandtschaftlichen Zusammenhanges ausgereicht hätte, und dafs die Intensität derartiger Sympathien ja mit zu dem gehöre, was er aus seinem Gemeinwesen verbannt wissen wollte.

Digitized by Google

Unwiderlegbar scheint hingegen ein anderer Einwand des Stagiriten. Durch die grundverschiedene Erziehung und Lebensführung des herrschenden und des beherrschten Standes werde sich zwischen diesen eine so tiefe Kluft aufthun, dafs sie in Wahrheit „zwei, und zwar zwei einander feindliche Städte in einer bilden würden“ — eine Wendung nebenbei, die sicherlich nicht ohne maliciöse Absicht gar auffällig an das anklingt, was Platon einer seiner „entarteten“ Verfassungsformen, der oligarchischen, vorwirft (vgl. S. 392).

7. Und damit berühren wir den angreifbarsten Punkt des platonischen Entwurfes, insoweit er politischer Art ist: die durch kein Gesetz, keine Verfassungsschranke und kein factisches Gegengewicht gezügelte und zugleich bis in das Innerste des Privatlebens eindringende Macht der philosophischen Herrscher. Dafs solch eine Herrschaft unmöglich dauern konnte, oder dafs sie die Wohlfahrt der ihr Anvertrauten von allem Anfang an schädigen mufste, das ist freilich mehr, als sich erweisen läfst. Der theokratische Despotismus des Inka-Reiches bildet eine unter mehreren Instanzen, die uns zur Bescheidung mahnen. Nur so viel läfst sich mit Bestimmtheit behaupten, dafs in der ungeheuren Mehrzahl der Fälle staatlichen und gesellschaftlichen Gedeihens irgend ein Spiel antagonistischer Kräfte vorhanden und die Hauptbedingung des Erfolges gewesen ist, während die weder rechtlich noch thatsächlich temperierte Alleinherrschaft eines Standes oder irgendwelchen Factors sich kaum jemals als ein nachahmenswertes Muster erwiesen hat. Sicherlich nicht als eine Quelle des Fortschritts. Ein solcher war von Platon auch ganz und gar nicht ins Auge gefafst. Hierin stand sein Ideal gegen die von ihm so arg geschmähte athenische Wirklichkeit gar sehr zurück. Platons „Staat“ (oder eine andere gleich kühne Anfechtung alles Bestehenden) hätte im platonischen Staat nicht ans Licht treten können! Ja nehmen wir an, es wäre ihm die Verwirklichung seines Ideals gelungen, er wäre ein Mitglied des neuen Gemeinwesens geworden, hätte jedoch allmählich an der Unübertrefflichkeit seiner Einrichtungen zu zweifeln begonnen und neue, gemäfsigtere Reformvorschläge zu äufsern gewünscht, wie die „Gesetze“ sie enthalten: die strenge Censur seiner „Wächter“ hätte ihm dies unbedingt verwehrt. Es thut nicht not, bei dem Bilde der Verknöcherung, der geistigen Erstarrung zu verweilen, welches jene „Pedantokratie“ unfehlbar dargeboten hätte, in wundersamem Contrast zu der nie rastenden, keinen Stillstand kennenden Entwicklung ihres Schöpfers.

Hier gewahren wir den Zug in Platons geistiger Physiognomie, der für seine Reformarbeit der eigentlich verhängnisvolle ist. Wir nennen ihn mit einem Worte „Reibungsscheu“. Dem Schüler des So-

Digitized by Google

krates ist die Bedeutung der wissenschaftlich geläuterten Intelligenz für das Staatsleben aufgegangen. Darum soll diese dem stumpfen Widerstand der Thorheit und der Denkträgheit ein für allemal vollständig entrückt und mit schrankenloser Macht ausgestattet werden. Ganz ebenso auf socialem und moralischem Gebiete. Die Hingebung an das Gesamtwohl, die Erhebung über den Widerstreit der die Menschen spaltenden Interessen wird in ihrem hohen Wert erkannt; darum hinweg mit allem Sonderleben und mit seinen Organen, dem Privateigentum und der Familie. Die Tapferkeit des Sinnes und die strenge Vernunftgemäfsheit der Lebensführung wird von der Gemütsweichheit und der Herrschaft der Phantasie bedroht; darum werden neun Zehntel aller Poesie, als der Hauptquelle dieser Gefahren, über Bord geworfen. Es ist das eine Sinnesweise, welche Platon mit manch einem andern grofsen Denker teilt. August Comte wollte alle schlechten Bücher, ja alle minderwertigen Dichtungen vernichtet, alle unnützen Tier- und Pflanzenarten ausgerottet wissen. Dafs manch eine nutzlos oder auch schädlich scheinende Substanz sich im Laufe der Zeit als wertvoll erweisen könnte, diese so naheliegende Erwägung hat sein ungeduldiges Streben nach Vertilgung alles Wertlosen nicht beirrt. Dieser Irrtum darf uns als typisch für die auch von Platon vertretene Denkweise gelten. Wie in Wirklichkeit fast mit jedem Gift ein Heilmittel vernichtet würde, so steht es auch im moralischen Bereiche. Eben dieselben Kräfte der Menschennatur sind des nützlichsten Gebrauches und des schlimmsten Mifsbrauchs fähig. Wer die vollkommene Güte auf irgend einem Gebiete durch Ausrottung der ihr widerstrebenden Triebe erzielen will, läuft Gefahr, auch die Wurzeln anzutasten, aus der das Gute selbst hervorwächst. Hier war dem Philosophen einer der von ihm so gründlich verachteten Tragödiendichter, sein älterer Zeitgenosse Euripides, weitaus überlegen. Gehört ihm doch der tiefsinnige Ausspruch an: „Denn nicht gesondert kann entstehen Gut und Bös; | Nein, eine Mischung ist's“. Eine Einsicht, der unser Otto Ludwig einen noch kräftigeren Ausdruck in den Worten geliehen hat: „Mein Schlechtes ausgeschnitten | Nähm' meines Guten Bestes mit sich fort“. Und wie menschliche Vernunft bei weitem nicht ausreicht, um das Böse aus seiner Verschlingung mit dem Guten mit unfehlbarer Sicherheit zu lösen, so sind wir mit Antrieben, Vermögen, Glücksquellen nicht so überreich gesegnet, dafs wir in der Verstümmelung und Verarmung unserer Natur statt in ihrer immer wieder erneuten Zucht und Pflege den Weg des Heils erblicken dürften.

Das ist in unseren Augen der entscheidende Doppel-Einwurf gegen die platonische Socialreform — ein Einwurf, der ungleich schwerer wiegt, als die der Oberflächlichkeit so geläufige Voraussetzung, dafs

Digitized by Google

das Ungewöhnliche notwendig auch ein Unmögliches sei. Das gilt sicherlich nicht von jener Art des Vermögens-Communismus, die Platon für seinen Stand der Wächter fordert. Hierbei kann die Frage aufser Spiel bleiben, ob die Gemeinwirtschaft an sich dazu angethan ist, die Privatwirtschaft auf allen Gebieten zu ersetzen. Platons Verlangen ist jedenfalls mehr als einmal verwirklicht worden. Was er heischt, ist nicht die (zur Zeit auch keineswegs mehr beispiellose) Vergesellschaftung der Productionsmittel, da die producierenden Stände von seiner Reform nicht berührt werden. Eine Parallele zu jenem Postulat bietet vielmehr jede Klostergemeinschaft und in gröfserem Mafsstab ein Ritterorden wie der Deutsche dar, dessen Mitglieder durch das Gelübde der Armut dem Sondereigentum entsagt haben, während eine abhängige, zinspflichtige, aber im übrigen mit schonender Milde behandelte Bauernschaft der Gesamtheit die Mittel des Unterhalts gewährte.

Gehören diese Analogien dem mittelalterlichen Europa an, so ist dem Ehe-Communismus des „Staates“ im heutigen Amerika eine genau zutreffende Parallele erstanden. Wir denken an die Secte der „Perfectionisten“, die von dem 1811 in Neu-England geborenen John Humphrey Noyes gegründet ward und zu Oneida im Staate New York ein volles Menschenalter hindurch ihren Hauptsitz gehabt hat. Wir wissen nicht, ob Noyes mit dem platonischen Reformentwurf vertraut war. Die Gestalt, welche die „Stammzucht“ *(stirpiculture)* unter seinen, im Jahre 1874 nahe an 300 Personen zählenden, Anhängern gewonnen hat, zeigt jedenfalls die auffälligste Ähnlichkeit mit dem platonischen Vorbild. Die allein zulässigen Zeit- oder Kinderehen wurden durch die Vermittlung des Oberhaupts geschlossen; ihre Zahl und Artung war durch die jedesmalige wirtschaftliche Lage des communistischen Gemeinwesens und durch das Streben nach möglichster Vervollkommnung der Nachkommenschaft bedingt; die Ausschliefslichkeit und Intensität der Liebesneigung ist als „Ansehen der Person“ getadelt, als „sündhafte Selbstsucht“ gebrandmarkt worden.

8. Es erfreut, einem Genius wie Platon gegenüber die Rolle des Kritikers mit jener des Lobredners vertauschen zu können. Das ist unser Los, wenn wir uns vom Vermögens- und Ehe-Communismus zur Emancipation der Frauen wenden. Hier wandelt Platon in den Spuren seines grossen Lehrers. Das zeigt, von der Übereinstimmung mit Xenophon und Antisthenes abgesehen (vgl. S. 65 f.), auch der Einklang mit jenem Jünger, der das geringste Mafs von Originalität besafs und zugleich als der getreueste Darsteller der Eigenart des gemeinsamen Meisters galt. Hat doch Aeschines in seinem Gespräch

Digitized by Google

„Aspasia“ dieser bedeutenden Frau eine einschneidende Kritik der herkömmlichen weiblichen Bildungs- und Lebensweise in den Mund gelegt. In eben diesem Punkte hat der Verfasser des „Staates“ unseres Erachtens die reine und volle Wahrheit, fast ohne jeden Beisatz von Irrtum ausgesprochen: das weibliche ist das zartere oder schwächere Geschlecht; diese relative Schwäche ist jedoch nur eine durchschnittliche, da Männer und Frauen, nach ihrer Leistungsfähigkeit geordnet, vielfach eine bunte Reihe bilden würden. Und ferner: qualitative, für die Berufswahl mafsgebende Unterschiede der weiblichen und der männlichen Begabung gibt es nicht.

Allerdings scheinen diese Sätze einer etwas behutsameren Fassung zu bedürfen. Selbst von jener durchschnittlichen Inferiorität steht es, soweit es sich um Geistesgaben handelt, noch heute nicht fest, dafs sie eine letzte unabänderliche Thatsache bildet. Alle Versuche, aus der Beschaffenheit des männlichen und des weiblichen Gehirns dahin zielende Schlüsse abzuleiten, können als gescheitert gelten. Andererseits ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dafs sich bei ungehemmter Entwicklung der weiblichen Anlagen Durchschnittsunterschiede auch von qualitativer Art ergeben werden. Nur dafs diese niemals ausreichen können, einen Berufszwang für die eine Hälfte des Menschengeschlechtes zu rechtfertigen, ist keinem Zweifel unterworfen. Was unbedingt feststeht, ist die Thatsache, dafs Frauen in den mannigfachsten Sphären, die ihnen der Zufall der Geburt oder der Umstände gelegentlich eröffnet hat, Tüchtiges und Bedeutendes geleistet haben. Demgegenüber steht nicht minder die Wahrnehmung aufrecht, dafs solche geistige Schöpfungen ersten Ranges, die eine aufsergewöhnlich andauernde Concentration erheischen, dafs derartige poetische, musikalische, philosophische oder historische Werke bisher von Frauen nicht hervorgebracht worden sind. Allein daraus kann weder für die Art der Erziehung noch für die Freiheit der Berufswahl irgend etwas folgen. Wird doch niemand dazu erzogen, ein Shakespeare oder Dante, ein Galilei oder ein Descartes zu werden, und umschliefst doch jeder Beruf eine grofse Mannigfaltigkeit ungleichwertiger Kräfte. Dazu kommt, dafs auch jene Erfahrungsregel immer nur als eine vorläufige gelten darf und jeden Augenblick von einer glänzenden Ausnahme durchbrochen werden kann. Haben doch in den letzten Jahrzehnten Frauen auf einem den vorher genannten nahe verwandten Gebiete, dem der Erzählungslitteratur, Werke hervorgebracht, die jenen ihrer männlichen Mitbewerber um nichts nachstehen. Man wird der Möglichkeit nicht vergessen dürfen, dafs an der bisherigen Inferiorität weiblichen Schaffens auch dort, wo welche nicht geleugnet werden kann, die Ungunst der Verhältnisse noch mehr als die Minderwertigkeit der Anlagen schuld war.

Digitized by Google

In der Anwendung dieser obersten Grundsätze freilich besteht ein Unterschied zwischen unseren modernen und den Idealen Platons, der aus der Verschiedenheit der von uns und der von ihm gebilligten Familienordnung fliefst. Denn sobald wir an dem Bestand der Sonderfamilie festhalten, so ergibt sich naturgemäfs für eine grofse Zahl, wenngleich keineswegs für die Gesamtheit der Fälle, eben jene Arbeitsteilung, die Platon im allgemeinen so energisch verfochten und in Betreff der beiden Geschlechter so entschieden verworfen hat. Nichts ist natürlicher, als dafs sich Mütter, insbesondere Mütter zahlreicher und noch in zartem Alter stehender Kinder der Obsorge für diese und der damit eng verbundenen Krankenpflege widmen und, dadurch an das Haus gefesselt, dessen ihrer geringeren Körperkraft entsprechende Geschäfte besorgen.

Besitzt demnach das platonische Frauen-Ideal geringe Aussicht auf volle Verwirklichung, so lehrt doch ein Vergleich zwischen dem Athen des fünften Jahrhunderts und den höchst gesitteten Nationen der Gegenwart, dafs die Entwicklung in der von Platon empfohlenen Richtung sich bewegt und ein beträchtlicher Teil seiner Forderungen greifbare Wirklichkeit gewonnen hat.

In seinem „Wirtschaftsbuch" entwirft Xenophon ein sicherlich treues Bild von dem Geisteszustand und der Lebensweise athenischer Frauen. Der junge Gatte Ischomachos bemüht sich, seine kaum dem Kindesalter entwachsene Gemahlin zu einer rührigen, tüchtigen, an Leib und Geist gesunden Hausfrau und Lebensgefährtin zu erziehen. Er mufs sie vorerst wie ein scheues Wild zu zähmen, ihrer Verschüchterung zu entreifsen und zu sich emporzuheben trachten. Sie hat so gut wie nichts gelernt; nur zur Züchtigkeit und zur Unterwerfung unter den Willen des Gebieters ward sie von der Mutter angeleitet. Aufserdem versteht sie zu spinnen, und ist im übrigen geneigt, die Arbeit am Webstuhl wie alles andere häusliche Thun den Sclavinnen zu überlassen, müfsig umherzusitzen und den Mann dadurch an sich zu fesseln, dafs sie die Zimmerfarbe ihrer Wangen durch Schminke verschönt und es an Toilettenkünsten aller Art nicht fehlen läfst. (Nebenbei bemerkt: Liebesheiraten waren, da es den Bürgermädchen an jedem Verkehr mit ihren männlichen Altersgenossen gebrach, so gut als unerhört. Den Ehebund schlofs die private Convenienz, welche Platon, hierin weniger gewaltsam, als es auf den ersten Blick erscheint, durch das staatliche Interesse zu ersetzen wünschte.) Wie weit ist es von dieser halborientalischen Abschliefsung zum Leben der — derselben socialen Schicht angehörigen — Mädchen und Frauen der Gegenwart, denen der Sport die Wangen färbt, welche Vorträge halten und an öffentlichen Versammlungen teilnehmen, die Bilder malen und Bücher schreiben, denen der Zutritt zu vielen, in Nord-

Digitized by Google

amerika zu fast allen Berufen offensteht und die sich immer weiter von der Stufe entfernen, auf der man sie an den Waschtrog und den Nähtisch, in die Küche und die Kinderstube bannte.

Auch in anderen Rücksichten ist Platons Musterbild keineswegs eine bloſse Utopie geblieben. Wenn die Staatsgeschäfte groſsenteils von einer geschulten Beamtenschaft geleitet werden, wenn stehende Heere eine weit höhere Leistungsfähigkeit bekunden, als bloſsen Bürgermilizen eigen war, wenn die fortschreitende Arbeitsteilung die Entfaltung des Gewerbfleiſses zu einer im Altertum nicht geahnten Höhe emporhob, so ist Platon — hierin vom sokratischen Intellectualismus und von der Scheu vor athenisch-demokratischem Dilettantismus bestimmt, überdies von ägyptischen und anderen fremdländischen Vorbildern geleitet — ein Vorläufer all dieser späteren Entwicklungen geworden. Freilich nicht ohne gelegentlich mit sich selbst in Widerstreit zu geraten. Wie unvollkommen ist z. B. die Forderung strenger Arbeitsteilung bei seinen „Wächtern“ verwirklicht, unter denen mindestens diejenigen, die bis an das oberste Ziel gelangen, der Reihe nach Civilämter versehen, militärische Befehlshaberstellen bekleiden und der philosophischen Speculation obliegen sollen. Überraschend ist es auch, daſs er der Fachbildung und „Erfahrung“ bei den Staatslenkern zwar nicht völlig vergiſst, ihr aber doch einen sehr untergeordneten Platz einräumt. Die Geschichte hat ihm hierin nicht völlig Unrecht gegeben. Sind doch viele der namhaftesten Politiker Englands mit keiner anderen als einer rein formalen Bildung ausgerüstet an die erfolgreiche Lösung schwieriger Aufgaben geschritten. Und auch der Wechsel in der Bekleidung von bürgerlichen und kriegerischen Ämtern hat die Leistungen der groſsen anglo-indischen so wenig als der römischen Staatsmänner beeinträchtigt.

Doch wie man auch über manche Einzelheit und selbst über manchen Leitgedanken des socialpolitischen Entwurfes urteilen mag, sein Urheber hat sich ein unvergängliches Verdienst erworben. Ist er doch, den Winken seines Meisters Sokrates folgend, der erste gewesen, der auf menschliche Institutionen das Auge der freien Vernunftforschung geheftet und in den dreifachen Wall des Herkommens, des Vorurteils und des Gewaltmiſsbrauchs eine Bresche gelegt hat, die zwar oft verengt, aber niemals wieder geschlossen worden ist.

Auch der positive Gehalt des platonischen Hauptwerks barg Keime in sich, denen die Entwicklung nicht versagt blieb. Eine Entwicklung, deren Beginn uns zum Teil schon in Platons Alterswerk, den „Gesetzen“, vor Augen liegt. Dort werden wir jene Gemütshärte, die uns für den Verfasser des „Staates“ so bezeichnend schien, nicht mehr in voller Stärke wiederfinden. Auch kann uns das nicht Wunder

Digitized by Google

nehmen. Sind doch die Widerstände, die dem, was wir jetzt Altruismus oder Solidarismus nennen, den Weg verlegen, bereits im „Staat“ erheblich abgeschwächt. Wo es als ein Ideal gilt, dafs das Individuum sein Sonderleben so gut als vollständig einbüfse, wo jede Schranke, die ihn von den Mitmenschen trennt, hinweggeräumt und selbst der Sonderbesitz eines Körpers nur wie ein unvermeidliches Übel hingenommen wird — da ist dem Einströmen altruistischer Gefühle, der Hingabe des Einzelnen an die Interessen seiner Mitmenschen ein weites Bett geöffnet. Solch eine Consequenz sofort zu ziehen, daran hinderte Platon der hochgespannte Idealismus seiner spät erlöschenden Jugend, dem ein grosser Teil jener Interessen, das materielle Wohl und Wehe, das eigene wie das fremde, überhaupt wenig bedeutet hat; in gleichem Sinne wirkte von einer anderen Seite her die Geringschätzung der niederen Volksclassen. Das Alter hat jenen schroffen Idealismus gemildert, die Strenge des Sinnes erweicht und zugleich, wohl zumeist durch die wachsende Entfernung von dem Einflufs der aristokratischen Jugendumgebung, das Vorurteil gegen Niedriggeborene und selbst gegen Sclaven gemindert. All das wird uns in den „Gesetzen“ entgegentreten. Neben diesen Ansätzen zum erhöhten Altruismus bietet der „Staat“ auch solche zu dessen Widerspiel, zur gesteigerten Wertschätzung des Individuums. Wir denken vor allem an den Vergleich der Einzel-Persönlichkeit mit dem Staat oder der „Polis“, an die Mahnung, das vorgezeichnete Musterbild, wenn seine Verkörperung im Gemeinwesen sich als unausführbar erweisen sollte, doch mindestens im Innern des Einzelnen selbst zu verwirklichen. Der gemeingriechischen Ansicht gegenüber stellt solch eine Mahnung und die ihr zu Grunde liegende Parallelisierung einen beträchtlichen Fortschritt in der Richtung dar, welche späterhin die Stoa und schliefslich das Christentum eingeschlagen hat. In allen diesen Rücksichten gewahren wir eine nahe Verwandtschaft mit kynischen Doctrinen, an die wir unsere Leser kaum zu erinnern brauchen (vgl. S. 124, 132 f., 135 f.)

9. Und nun noch ein Wort über die Grundthese des „Staates“, das Zusammenfallen von Glück und Gerechtigkeit! Es scheint angemessen, den kritischen Glossen, mit denen wir einige der hierhergehörigen Ausführungen begleitet haben (vgl. S. 367, 378 f.), ein abschliefsendes Urteil nachzuschicken. So lebhaft jeder Wohlgesinnte wünschen mufs, den Erweis jener These für erbracht zu halten, so wenig kann sich der parteilos Urteilende der Wahrnehmung entziehen, dafs die Stichhaltigkeit der Beweisführung mit der Grofsheit der Absicht nicht auf gleicher Höhe steht. Kaum thut es not, der offenbaren Übertreibung zu gedenken, die alle äufseren Güter für nichts erachtet und von Glückseligkeit auch

Digitized by Google

des bis aufs äufserste Verfolgten und durch Folterqualen Gemarterten spricht. Diese Übertreibungen hat schon der nicht minder hochgesinnte, aber nüchterner denkende Aristoteles stillschweigend beseitigt. Doch bilden sie, das dürfen wir hinzufügen, nur die unangemessene Hülle eines an sich wahren und überaus wichtigen Kerngedankens: der Einsicht, dafs es für jeden, der ein wie immer geartetes Ideal besitzt, Werte gibt, die man unendliche oder doch mit keinen anderen Werten vergleichbare oder commensurable nennen darf. Lieber den Tod oder jedes Ausmafs äufserer Leiden, als die innere Entwürdigung! — das ist keine rednerische Hyperbel, sondern ein Ruf, der sich der Brust jedes irgendwelcher sittlichen Bildung Teilhaften entringt. Die Erkenntnis dessen aber, was das Leben in Wahrheit allein lebenswert macht, ist die Frucht eben der Bildung und Erziehung, die der Einzelne durch die Gesellschaft erfahren hat. Die Möglichkeit solch einer Bildung und Erziehung bietet die Natur des Menschen dar. Ohne solche Anlage wäre diese Einwirkung unmöglich, ohne diese Einwirkung aber würde die in uns schlummernde Anlage allezeit unentwickelt bleiben. Und die Entwicklung ist eine völlig verschiedene, je nach dem Milieu, in welches das Schicksal den Menschen gestellt hat; eine andere z. B. bei Platons Landleuten, den sclavenhaltenden Griechen, und bei uns, die wir die Sclaverei verabscheuen; eine andere bei Turkmenen oder Beduinen, denen die Räuberei als erlaubt und ehrenhaft gilt, und bei uns, die wir sie als gehässiges Verbrechen brandmarken und bestrafen. Die sociale Tugend oder die Gerechtigkeit besitzt eine Naturbasis, aber sie ist darum keineswegs ein Erzeugnis der Natur. Der weite Überblick, den uns die Vertrautheit mit zahlreichen grundverschiedenen Gesittungsstufen verliehen hat, grundverschieden vor allem je nach den Gegenständen und dem Geltungsbereich moralischer Vorschriften, läfst darüber nicht den Schatten eines Zweifels bestehen. Aber auch Platons ältere Zeitgenossen, ein Herodot oder ein Hippias, waren darüber bereits völlig im klaren (vgl. I 324 ff.). Der sokratische, den lautersten Beweggründen entspringende Eifer, die Sache der Gerechtigkeit oder socialen Tugend auf eine unangreifbare Grundlage zu stellen, hat die Helligkeit des Blickes getrübt und offenkundige Thatsachen übersehen lassen. Nur so erklärt es sich, dafs Platon die Gerechtigkeit einmal mit der Leistungsfähigkeit, ein anderesmal mit dem Gleichgewichte der Seelenkräfte identificieren zu dürfen glaubte. Wir zögern ihm zuzugestehen, dafs es niemals einen durchaus tüchtigen, in vollem Mafse leistungsfähigen und auch innerlich glücklichen Gewaltherrscher, Sclavenjäger oder auch Räuberhauptmann gegeben hat. Ein ganz und gar oder in bestimmten Richtungen antisocial oder menschenfeindlich Gesinnter erleidet durch diese seine Gesinnung an sich und unmittelbar keinerlei Abbruch an

Digitized by Google

seiner Glücks- oder seiner Leistungsfähigkeit. Genauer gesprochen: er erleidet solche Einbufse erst dann, wenn er so viel altruistisches Empfinden in sich aufgenommen hat, als erforderlich ist, um der inneren Einheit und Ungebrochenheit seiner Sinnesart Eintrag zu thun. Dann entsteht jene Disharmonie oder Zerrüttung, jener innere Unfriede, jener Mangel an seelischem Gleichgewicht, der sein Glück schädigt und sein Leistungsvermögen schwächt und der dem völlig antisocial Gesinnten ebenso fremd ist wie dem von socialer Gesinnung ganz und gar Erfüllten und Durchdrungenen.

Dieser Gedanke, der zwischen Socialmoral und seelischer Hygiene eine Brücke schlägt, gestattet eine weitaus allgemeinere Fassung. Wird irgend eine in unserem Gemüt vorwaltende Gesinnung zeitweilig überwältigt, so kehrt sie nach Beseitigung der Störung wieder in ihren Besitz zurück, aber begleitet von Unlustgefühlen, die wir je nachdem Bedauern, Widerwillen, Reue oder Gewissensbisse nennen. Und wohl dem, der den Mut besitzt, den scharfen Schmerz durchzukosten und den Kampf der zwei feindlichen Tendenzen bis zum Ende zu bestehen. Andernfalls verwandelt sich das acute Leiden gar leicht in ein chronisches, in ein die Kraft des Fühlens wie des Wollens allgemach aushöhlendes Siechtum. Denn die immer wieder gegeneinander aufgebotenen Gefühls- und Willensimpulse schwächen einander ab, nicht weniger als zwei Strömungen, die innerhalb derselben Bahn in entgegengesetzter Richtung verlaufen. Dieser Procefs der Abstumpfung wird überdies mittelbar gefördert, durch das unwillkürliche Streben nach Vermeidung des Conflictes, das heifst nach Verdrängung der collidierenden Vorstellungen, ein Streben, das sich kaum auf ein enges psychisches Teilgebiet beschränken läfst, somit den normalen Vorstellungsablauf selber hemmt und dadurch einen Eingriff in die Gesundheit der seelischen Verrichtungen darstellt. Vielleicht gelingt es dereinst, diese der Beobachtung und der Analogie der Naturthatsachen abgewonnenen Ergebnisse durch das psychophysische Experiment mit voller Strenge zu erhärten. Dann wäre die von Sokrates und Platon geahnte Naturbegründung auch der Social-Moral, ihre Unentbehrlichkeit für das Wohlbefinden des Einzelnen, in Wahrheit erwiesen. Man kann freilich einwenden, die Gesundung des innerlich Zwiespältigen könnte auch durch die Ausmerzung der Socialgefühle nicht minder als durch jene der antisocialen Antriebe erfolgen. Der Einwurf ist an sich triftig, aber praktisch belanglos. Derartiges könnte ein in einsamer Abgeschiedenheit hausender Cyklop versuchen, nicht ein mit seinen Mitmenschen stetig verkehrendes Mitglied der Gesellschaft, das, wenn es kein Unhold oder vertierter Unmensch ist, immer neue, auch unbewufst sich anspinnende Fäden der Sympathie mit dieser verknüpfen.

Digitized by Google

Solch einer viele Mittelglieder in sich schliefsenden Beweisführung glaubte Platon freilich entraten zu können. Er entzog sich dieser Notwendigkeit, indem er an die Stelle der Ungerechtigkeit selbst die Motive der Ungerechtigkeit gesetzt hat. Der Ungerechte ist ihm der Herrschsüchtige, der Habgierige, der ungezügelter Sinnlichkeit Fröhnende. Diesen Typen stellt er ihre Gegenteile gegenüber und gestaltet so ein Ideal, das den gewaltigsten Einflufs errungen und die höchste Bedeutung für die Menschheit gewonnen hat. Nur das Eine kann der unbefangen Urteilende nicht zugestehen, dafs es Platon geglückt sei, den höheren Glückswert dieser Typen, wirklich, wie er meint, streng zu erweisen (vgl. z. B. S. 398). Dafs wer seine Begierden beherrscht, glücklicher ist als der von ihnen Unterjochte, mag unbedenklich zugegeben werden. Dafs aber nun auch das contemplative oder philosophische Leben, welches als das begierdenfreieste in jenes Ideal aufgenommen wird, seinen Träger mehr beglücke als das einer nach aufsen wirkenden, auf Menschenbeherrschung angelegten Natur, das wird sich nimmermehr durch irgendwelche Argumente erhärten lassen. Hier steht dem Geschmacksurteil und der Anlage eines Platon oder Aristoteles das Geschmacksurteil und die Anlage eines Perikles oder Epaminondas gegenüber, und nach einem Schiedsrichter zwischen ihnen wird man vergebens suchen.

Vierzehntes Capitel.

Platon's zweiter und dritter sicilischer Aufenthalt.

Platon selbst war nicht allezeit der Beschaulichkeit ergeben. Sein heifser Drang, die Welt zu bessern, hat nicht immer den weiten Umweg über Schrift und Lehre eingehalten. Zweimal hat er es versucht in das politische Getriebe einzugreifen. Diese Versuche waren nicht von Erfolg gekrönt. Der schwere, schliefslich tragisch zugespitzte Mifserfolg hat den Lebensabend des Philosophen verdüstert, seiner Philosophie aber wahrscheinlich gefrommt. Die Fortbildung seiner Staatslehre, wie sie uns im „Staatsmann“ und in den „Gesetzen“ vorliegt, mufs durch jene trüben Erfahrungen beeinflufst sein. Man darf sogar vermuten, dafs der hier empfangene Anstofs sich auch auf andere Teile seines Denksystems fortgepflanzt und jene schon erwähnte Revision seiner Grundlehren (vgl. S. 235) überhaupt gefördert hat.

Auf dem syrakusanischen Königsthrone safs Dionysios II. (367 v. Chr. G.). Sein vertrauter, durch ein dreifaches Verwandtschaftsband

Digitized by Google

mit ihm verknüpfter Berater war Dion, der hochsinnige Prinz, der zwanzig Jahre vorher mit Platon freundschaftlich verkehrt und von ihm eine durch das ganze Leben nachwirkende Anregung empfangen hatte. Es war Dions Einflufs, der den jungen Fürsten bewog, den in der Fülle der Kraft und auf der Höhe des Ansehens stehenden Weltweisen an seinen Hof zu laden. Nebenbei mochte Dionys den Glanz seiner Herrschaft zu erhöhen glauben, wenn er sich mit hervorragenden Denkern und Schriftstellern umgab, gleichwie ein Polykrates auf Samos, ein Gelon und Hieron in Syrakus selbst gefeierte Dichter zu Mitgliedern ihres Hoflagers gemacht hatten. In Wahrheit war Platon nicht der einzige, dem solch eine Einladung zu teil ward; auch Aristipp von Kyrene, desgleichen der Sokratiker Aeschines hat im Königspalaste Dionysios II. als Gast geweilt. Platon vergafs die Unbill, die er vom Vater erfahren hatte; er folgte der von drängenden Mahnungen Dions unterstützten Aufforderung des Sohnes und verliefs, von einem Gefolge von Schülern begleitet, die Akademie.

Es mufste ihm, dessen gewaltige Beredsamkeit noch seine Dialoge widerspiegeln, dessen mächtige Persönlichkeit bereits so viele Gemüter unterjocht hatte, nicht notwendig als ein aussichtsloses Beginnen erscheinen, die in der Hand eines jugendlichen und empfänglichen Fürsten ruhende hellenische Grofsmacht in den Dienst der Philosophie zu stellen und sein Staatsideal mit ihrer Hilfe in das Leben einzuführen. An Erfahrungen, die solch eine Hoffnung dämpfen konnten, fehlte es ganz und gar; und das Beispiel Spartas mit seiner eigenartigen, damals in vielen Stücken als mustergültig erachteten Verfassung, die man als das Werk eines einzigen planvoll wirkenden Gesetzgebers ansah, schien zur Nacheiferung aufzufordern. Auch entsprachen die ersten Eindrücke diesen hochgehenden Erwartungen. Mit höchster Auszeichnung wurde Platon, den eine festlich geschmückte Hofequipage vom Hafen in die Königsburg brachte, empfangen; bald war Dionysios ein gelehriger Schüler des grofsen athenischen Meisters geworden. Ein Erziehungscursus begann, an dessen Spitze nach platonischen Grundsätzen die Mathematik stand. Und gar ergötzlich war es zu sehen, wie eifrig die Höflingsschar der von höchster Stelle empfohlenen Mode gehuldigt hat. Alsbald war der Sand der den Palast umgebenden Höfe und Gärten mit geometrischen Zeichnungen bedeckt.

Wohl mochten ernste Patrioten nicht minder als intrigante Politiker, allen voran die im Dienste Dionysios' I. ergrauten Staatsmänner, mifsmutig den Kopf schütteln. Schienen doch die Grundlagen des Staates selbst gefährdet, mag nun Plutarchs Erzählung auf Wahrheit beruhen oder nicht, dafs der von Platons Lehren berauschte fünfundzwanzigjährige Fürst dem anläfslich eines Opfers im Palaste den Himmels-

Digitized by Google

segen auf den unveränderten Fortbestand der Herrschaft herabflehenden Herold ins Wort fiel und jenen Segen als einen Fluch bezeichnete. Ein athenischer Sophist — so raunte man sich in die Ohren — schickt sich an, Syrakus zu demütigen und zu entmannen und durch die Kraft seines Wortes jenen Triumph zu feiern, der ein halbes Jahrhundert vorher seinen mit dem Aufgebot ihrer ganzen Heeresmacht heranrückenden Landsleuten versagt blieb! Die conservative Partei that, was sie in ähnlicher Lage allezeit zu thun pflegt: sie reffte die Segel ihres Fahrzeugs und harrte eines günstigen Umschlags des Windes. Platon fuhr mittlerweile fort, seines Erzieheramts zu warten und seinen gekrönten Jünger zur Rolle eines philosophischen Herrschers heranzubilden. Man hat gegen ihn den Vorwurf erhoben, dafs er den entscheidenden Augenblick ungenützt verstreichen liefs. Er hätte, so meint man, die Flitterwochen der philosophischen Begeisterung ausnützen, die Umwandlung der Regierungsform, die Erteilung einer Verfassung und die Freigebung der von Syrakus unterworfenen griechischen Städte Siciliens erreichen sollen. Man schilt ihn einen unpraktischen Politiker, der sich statt rasch zuzugreifen in der Stellung eines Erziehungs- und Gewissensdirectors gefiel. So ungefähr hat George Grote geurteilt, indem er sein eigenes politisches Ideal unwillkürlich an die Stelle des platonischen setzte. Der Verfasser des „Staates" glaubte nicht an die Allheilkraft politischer Verfassungsformen. Sein Ideal war damals und noch geraume Zeit später der philosophische Absolutismus. Die innere Reformierung des Herrschers galt ihm daher nicht als ein mehr oder minder entbehrliches schmückendes Beiwerk, sondern als der eigentliche Kern der zu leistenden Reformarbeit. Nicht Mangel an Folgerichtigkeit läfst sich ihm vorwerfen, weit eher Mangel an Menschenkenntnis. Dieser Tadel trifft jedoch in geringerem Mafse ihn selbst als den Mittler und Helfer Dion, der die aufflackernde Begeisterung seines jungen Verwandten nicht als blofses Strohfeuer erkannt hat. Dions Mifsgriff sollte sich an ihm selber rächen. Die von Philistos, dem aus der Verbannung zurückgerufenen Geschichtsschreiber und Staatsmann, geführte altconservative Partei spähte eifrig nach Blöfsen Dions. Was man so emsig sucht, wird in der Regel gefunden. Den Stoff zur Anklage lieferten aufgefangene Briefe Dions an die karthagischen Feldherren, welche die Herbeiführung eines Friedensschlusses bezweckten und in denen eine verräterische Absicht zu erkennen der Voreingenommenheit nicht schwer fallen konnte. Nichts war leichter, als dem argwöhnischen und der ungewohnten Bevormundung bald überdrüssigen Sinn des Purpurgebornen vorzuspiegeln, dafs seine Entfernung von den Staatsgeschäften und die Machterhöhung Dions der eigentliche Zweck der Berufung Platons sei. Der so geflissentlich geschürte Groll

Digitized by Google

gelangte zum vollen Ausbruch und bereitete dem philosophischen Zwischenspiel in der syrakusanischen Königsburg ein jähes Ende. Doch sollte ihm eine Fortsetzung nicht fehlen.

2. Dion ward verbannt, Platon selbst jedoch nur spät und zögernd entlassen, nicht ohne dafs ihm Dionys das Versprechen abnahm, zu gelegener Zeit wieder zurückzukehren. Platon knüpfte daran die Bedingung, dafs auch Dion zu jenem Zeitpunkte — nach der Beendigung eines Feldzugs, der den Monarchen zunächst vollauf in Anspruch nahm — zurückberufen werden sollte. Ein Rifs jedoch, wie er damals in dem Verhältnis des Herrschers zu seinem älteren Verwandten und Berater erfolgte, besitzt die natürliche Tendenz sich zu erweitern. In die Vertrauensstellung, welche der Verdrängte eingenommen hat, treten andere ein, die es nicht an Bemühungen fehlen lassen, ihre Stellung zu behaupten. Auch ward Dion im Mutterlande hochgeehrt, und jeder Achtungsbeweis, der dem Verbannten zu teil ward, so das Ehrenbürgerrecht, das ihm Sparta verlieh, musste von Dionys als ein ihm erwiesener Unglimpf empfunden werden. Erschien doch Dion, er mochte es wollen oder nicht, wie eine lebendige Anklage gegen seinen königlichen Schwager; war es doch unvermeidlich, dafs die Unzufriedenen in Syrakus und die Feinde des Dionysios allerwärts auf den von ihm verstofsenen Prinzen als auf ihren natürlichen Führer blickten. Dion selbst aber hoffte noch auf Versöhnung und drang in Platon, als dieser von neuem an den syrakusanischen Hof geladen ward, der Einladung zu folgen. Auch der an der Spitze des tarentinischen Staatswesens stehende Archytas unterstützte die Mahnung, welcher Platon schliefslich widerwillig nachgab. Er, dem über die Sinnesänderung und die philosophischen Studien des Herrschers das Günstigste berichtet ward, bestieg das ihn abholende syrakusanische Kriegsschiff in der Hoffnung, Dion den Weg in die Heimat zu ebnen und so die moralische und politische Wiedergeburt des sicilischen Grofsstaates vorzubereiten. Die Hoffnung erwies sich wieder als eine trügerische. Ja, der Zwiespalt, den er beizulegen hoffte, ward verschärft. Eben die ausgesprochene Vorliebe, welche Platon für Dion an den Tag legte, soll die Eifersucht des empfindlichen Fürsten wachgerufen haben. Während er die aus Dions riesigem Vermögen fliefsenden Einkünfte diesem bisher nicht verkürzt hatte, schritt er nunmehr an die Einziehung seiner Güter. Der enttäuschte Philosoph erkannte die Hoffnungslosigkeit seines Bemühens und wollte die Heimreise antreten. Er ward jedoch mit Auszeichnungen überhäuft, aber an der Abfahrt verhindert und gleichsam in ehrenvoller Gefangenschaft gehalten. Schliefslich verdankte er es den dringenden Vorstellungen des Archytas, dafs er Syrakus verlassen durfte. Er landete im Peloponnes

Digitized by Google

und traf daselbst mit Dion bei den olympischen Spielen zusammen (Juli 360), wo der landesverwiesene Prinz und das hochberühmte Schulhaupt im Mittelpunkt des Interesses der panhellenischen Festversammlung standen.

Wenn die Beiden sich den Blicken der Neugierigen entziehen und die abendliche Kühle am Ufer des Alpheios geniefsen wollten, da fehlte es den lustwandelnden Freunden nicht an mannigfachem Stoff der Mitteilung. Versuchen wir es, einige Brocken ihres Gespräches zu erhaschen. Dem gespannt Aufhorchenden berichtet Platon von den Eindrücken, die sein Neffe Speusipp in den verschiedensten Volkskreisen zu Syrakus empfangen und sorgfältig bewahrt hat. Wenn Dion es beklagt, dafs der bereits an der Schwelle des Greisenalters stehende Weise ihm und seiner Vaterstadt ein neues, so schweres und vergebliches Opfer gebracht hatte, so versucht es Platon, ihn mit dem Hinweis auf die Erfolge zu trösten, welche die sein Geleite bildenden Jünger am Königshof errungen und durch welche sie das Ansehen der Akademie nicht unwesentlich gesteigert hatten. Er erzählt von dem Erstaunen das die Vorhersagung einer Sonnenfinsternis (vom 12. Mai 360) durch seinen Schüler Helikon von Kyzikos, und von der Bewunderung, die Xenokrates erregt hatte, als er am „Kannenfest“ in dem von Dionys veranstaltetem Zechkampf mit echt „sokratischer Stärke“ den Sieg davontrug, den Siegespreis aber, einen goldenen Kranz, verschmäht und sofort auf einem Götterbilde niedergelegt hat. Auch der Freude gedenkt er, die ihm das Zusammentreffen mit dem Knidier Eudoxos bereitete, der vor mehr als zwei Jahrzehnten, als 23jähriger Jüngling, Athen und die Akademie besucht hatte und mittlerweile der angesehenste Astronom des Zeitalters geworden war.

Mittlerweile drängte die Logik der Thatsachen weiter und weiter. Dionys, der sich von dem schwerverletzten und beraubten Prinzen des Schlimmsten versehen mufste, wollte es nicht dulden, dafs dieser im königlichen Palaste selbst noch einen Stützpunkt besafs, der wie dazu bestimmt schien, den Mittelpunkt feindlicher Ränke zu bilden. Dions Gemahlin Arete war die Tochter Dionysios I. aus dessen Ehe mit Aristomache, der Schwester Dions. Die Thronansprüche der Brüder Aretes hatte einst Dion vertreten, während deren Schwester Sophrosyne zugleich die Halbschwester und Gattin Dionysios' II., des Sohnes der Lokrerin Doris war. Dieser löste nunmehr Dions Ehe und gab Arete wider ihren Willen einem seiner Vertrauten, Timokrates, zur Frau. Damit war das letzte Band zwischen den feindlichen Verwandten zerschnitten. Der offene Kampf stand in drohender Aussicht.

Drei Jahre vergingen mit Vorbereitungen. Dann griff Dion zu den Waffen. Mit einer kleinen Freischar, die grofsenteils aus pelo-

Digitized by Google

ponnesischen Söldnern bestand und in fünf Kauffahrteischiffen Platz fand, segelte er im August 357 von der Insel Zante nach Sicilien. Zu seinen Gefährten gehörten einige Mitglieder der Akademie, darunter Eudemos von Cypern, der nicht mehr zurückkehren sollte und dessen frühes Ende von seinem Freunde Aristoteles in Prosa wie in Versen beklagt ward (vgl. 57); ferner Timonides, dessen tagebuchartige, an Speusipp gerichtete Aufzeichnungen eine Hauptquelle der geschichtlichen Darstellung geworden sind; endlich der Unglücksmensch Kallippos. Die geringe Streitmacht und der im Flug gewonnene Sieg erinnern an die Tausend von Marsala und Garibaldis wundergleiche Eroberung des Königreichs Neapel. Hier wie dort war die Unzufriedenheit des Volkes die stärkste Verbündete des Befreiers. Allein der Wankelmut der Massen, die Dion und seine Schar jetzt mit begeistertem Jubel begrüſsten, dann wieder aus der Stadt verwiesen, desgleichen die Ränke eines persönlichen Gegners, des aus der Verbannung heimgekehrten Herakleides, stellten den errungenen Erfolg bald wieder in Frage, bis Dion endlich den schlieſslichen Sieg gewann, dessen Früchte er kaum ein Jahr lang genieſsen sollte. Eine Laune der Weltgeschichte hat es so gefügt, daſs aus der Schule des Idealismus ein Realpolitiker der schlimmsten Art hervorgegangen ist. Ein unwürdiges Mitglied des platonischen Kreises, der oben genannte Kallippos, hat Dion ermordet (354) und sich selbt, wenn auch nur für eine kurze Spanne Zeit, zum Herrn von Syrakus gemacht. Die Peripetien dieses Kampfes im einzelnen zu verfolgen, ist dem Plane dieses Werkes fremd. Nur die Frage soll uns beschäftigen, ob und wodurch Dion sein tragisches Ende verschuldet und ob Platon sich in ihm getäuscht hat. Das wird gegenwärtig mehrfach behauptet, indem die einen in Dion einen gewöhnlichen Ehrgeizling erblicken, der von allem Anfang an nur darauf ausging, sich an die Stelle des Dionysios zu setzen, während andere wähnen, der Machtbesitz habe ihn gar bald berauscht und seinen ursprünglich edlen Absichten entfremdet. Keine dieser Meinungen gilt uns als wohlbegründet.

3. Zwischen Dion und seinen Landsleuten lag vom Anbeginn an ein schweres, kaum zu besiegendes Miſsverständnis. Mit zweierlei waren die Bewohner der sicilischen Groſsstadt wohl vertraut: mit der rücksichtslosen Gewaltherrschaft ihrer Monarchen, Dionysios des Vaters und des Sohnes, und mit der nicht minder rücksichtslosen revolutionären Demokratie, die das Wohl der Massen durch Beraubung der Besitzenden erstrebte und nach Gütereinziehung und Landverteilung rief. Was ihnen völlig unbekannt war und kaum verständlich werden konnte, das war ein Staatslenker, dessen Ziel das Volkswohl, dessen Mittel aber eine wohl abgewogene Machtverteilung, ein starkes, dem unmittelbaren Einfluſs

Digitized by Google

der Menge nicht rückhaltlos preisgegebenes Regiment war — eine Regierung, deren Tendenz sich in die Devise fassen läſst: Alles für das Volk, wenig durch das Volk. Nichts begreiflicher, als daſs die Syrakusaner dem Angehörigen der Herrscherfamilie erhebliches Miſstrauen entgegenbrachten und den demagogischen Künsten eines Volksverführers wie Herakleides standzuhalten nicht vermochten. Solch einem Widersacher war Dion nicht gewachsen. Eben die Eigenschaften, welche ihn zu einem würdevollen Vertreter des Staates im Ausland gemacht, die den Karthagern bei seinen Gesandtschaftsreisen aufs wirksamste imponiert hatten, haben seine Eignung zur Rolle eines Volksführers gemindert: sein verschlossenes, stolzes Wesen, das selbstsichere Auftreten des Prinzen wie des Philosophen. Vom Philosophen und Idealisten besaſs er auch die übergroſse Milde, die Bereitwilligkeit, erlittene Unbill zu verzeihen und zu vergessen, eine Neigung, die er Herakleides gegenüber in einem alle vernünftigen Grenzen überschreitenden Ausmaſs bethätigt hat. Auch konnte er dieser Tendenz nicht bis zum Ende treu bleiben. Er hatte den Eidbrüchigen, den hinrichten zu lassen sein gutes Recht war, zur Unzeit unter allgemeiner Miſsbilligung seiner Anhänger geschont, ihm das verwirkte Leben gelassen, ja ihn als Mitbefehlshaber von neuem an seine Seite gestellt, bis ihm endlich keine andere Wahl blieb, als entweder dem Unwürdigen den Platz zu räumen oder ihn ohne gerichtliches Urteil zu töten. Er that das letztere und betrat damit die Bahn der Revolution, die ihn selbst alsbald verschlingen sollte. Den toten Dion zum mindesten hat das syrakusanische Volk aufs höchste geehrt und durch seine Trauer von dem tiefen Eindruck Kunde gegeben, den die Persönlichkeit des fürstlichen Philosophen trotz aller Miſsverständnisse und Miſshelligkeiten in ihm zurückgelassen hatte.

Die Hauptanklage, welche moderne Geschichtsschreiber gegen Dion erheben, erachten wir als völlig grundlos. Er weigerte sich, dem von Herakleides vertretenen Wunsch der Bevölkerung beizupflichten und den zu einer Festung ausgebauten Herrschersitz zu schleifen. Für diese Weigerung gab es vielfache und gute Gründe. Jene Schleifung wäre in erster Reihe eine Demonstration gewesen, an der teilzunehmen Dion schon durch das einfache Gebot der Schicklichkeit und Familienpietät verhindert wurde. Jahrzehnte lang hatte seine Schwester Aristomache, seine Nichte und Gattin Arete, in der Burg gethront. Ihre Zerstörung muſste einen Freudentaumel des Volks entfesseln und das Signal zu Kundgebungen bilden, die sich gegen alle Mitglieder der Herrscherfamilie richteten. Dions Aufgabe war es, die Parteien zu versöhnen, nicht dem revolutionären Radicalismus neue Nahrung zuzuführen. Und hätten ihn auch diese Rücksichten nicht bestimmt, die bloſse Thatsache, daſs sein bitterer und verschlagener Gegner Herakleides der Urheber

Digitized by Google

des Vorschlags war, mufste ihm diesen verleiden und die Entscheidung darüber zu einer Kraftprobe zwischen den sich bekämpfenden Rivalen machen.

Die Regierungsform aber, deren Einführung Dion beabsichtigte, war eine aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte, ein Plan, dessen Übereinstimmung mit Platons reiferen Entwürfen kaum eine zufällige sein kann. Dafs diese Mitteilung Plutarchs nicht auf blofsen Mutmafsungen oder Fictionen engerer vertrauter Kreise fufst, das lehrt der Umstand, dafs Dion „Helfer und Berater“ aus der aristokratisch regierten Mutterstadt Korinth herbeirief, eine Thatsache, die wir anzuzweifeln keinen Grund haben und zu der überdies die korinthischen Mustern nachgebildete Münzprägung Dions trefflich stimmt. An eben diesem Punkte berührt er sich aufs engste mit Timoleon. Dieser ward zehn Jahre später, nachdem die Syrakusaner mittlerweile die Gewaltherrschaft des Kallippos, der zwei Söhne Dions, des noch einmal zurückgekehrten Dionysios und schliefslich des Hiketas durchgekostet hatten, aus Korinth herbeigerufen oder, genauer gesprochen: die Mutterstadt, an welche die Bitte um Ordnung der zerrütteten Verhältnisse ergangen war, hat den edlen und erprobten Timoleon mit dieser schwierigen Aufgabe betraut. Diesem gelang das Werk, an welchem Dion gescheitert war. Seine mächtige Persönlichkeit siegte im Verein mit den mafsvollen Staatseinrichtungen, die er geschaffen hat, über die bedrohlichen Tendenzen, die immer wieder zur Tyrannis hindrängten und in der That auch zwanzig Jahre nach Timoleons Tod durch Agathokles (316) wieder die Oberhand gewannen. Zwischen der von Timoleon durchgeführten und der von Dion geplanten Verfassungsreform besteht nicht der scharfe Gegensatz, den moderne Historiker zumeist wahrzunehmen glauben. Dem steht schon der gleichartige Ausgangspunkt, die beiden Fällen gemeinsame Anlehnung an das aristokratisch regierte Korinth entgegen. Auch wird diese Vormeinung durch das Wenige bekräftigt, was wir von dem durch Timoleon begründeten Regiment mit einiger Sicherheit wissen: durch den aus einem engen Kreise von Familien alljährlich erlosten und an die Spitze des Staates gestellten Priester des olympischen Zeus, desgleichen durch den derselben Verfassungsordnung angehörenden Rat der 600, den uns die spätere Entwicklung als einen Träger oligarchischer Parteirichtungen zeigt. Was die beiden hochgesinnten Männer und ihr Werk vorzugsweise unterschied, das war, von der so ungleichen Dauer ihrer Wirksamkeit abgesehen, vorerst ihr Temperament, dann aber — und das gilt uns als das Wichtigere — die Verschiedenheit ihrer Lage. Gleichwie die an Siegen reiche, glanzvolle Regierung Ludwig's XIV. es nicht verhindert hat, dafs Frankreich am Schlusse seiner langen Herr-

Digitized by Google

schaft aufs tiefste erschöpft und verarmt war, so hat sich Syrakus trotz der errungenen Grofsmachtstellung und ungeachtet aller Waffenerfolge seiner Fürsten schliefslich an den endlosen Kriegen mit Karthago und dem lange währenden Bürgerzwist verblutet. Gras wuchs auf dem Marktplatz von Syrakus, als Timoleon die Stadt betrat. Demgemäfs war der Demos, mit welchem Dion, und derjenige, mit dem Timoleon zu schaffen hatte, nur dem Namen nach derselbe. Mit ungeberdigem Trotze, mit ungezügelter Begehrlichkeit stand er Dion gegenüber; ein fügsames und williges Werkzeug war er in den Händen Timoleons. Dion verlor ein gut Teil seiner Volkstümlichkeit, als er dem wilden Ruf nach Landverteilung keine Folge gab. So konnte er sich, er mochte es wollen oder nicht, unmöglich ganz und gar auf den Demos stützen und des Beistandes auswärtiger Söldner nicht vollständig entraten. Timoleon war der Abgott des Volkes, obgleich er, statt den Grundbesitz unter die Menge zu verteilen, vielmehr capitalskräftige Colonisten in grofser Zahl ins Land zog und die von ihren verbannten Eigentümern verlassenen Häuser nicht etwa verschenkte, sondern um hohe Preise an die Meistbietenden verkaufte. Diese tiefgreifende Verschiedenheit der socialen und wirtschaftlichen Lage in den beiden so nahe benachbarten Epochen ist bisher, wie wir meinen, nicht genügend beachtet worden. Die Verkennung des bedeutsamen Unterschiedes hat zu Vergleichen geführt, die Timoleons Haupt mit einem mehr als gebührend hellen Glanz umweben, Dions Gestalt aber in einen unverdient tiefen Schatten rücken.

Fünfzehntes Capitel.

Platon's „Euthydem“ und „Parmenides“.

Hat Dion's Unternehmen — so mag manch einer unserer Leser fragen — in der langen platonischen Schriftenreihe keine erkennbare Spur zurückgelassen? Wir glauben eine solche wahrzunehmen, und zwar an jener Stelle des „Staatsmannes“, wo das Recht des Wohlgesinnten und zu seiner Aufgabe Befähigten, die Menschen auch gegen ihren Willen zu ihrem Glück zu zwingen und aus einer verkehrten in eine heilbringende Staatsordnung hinüberzuleiten, mit einem Eifer und Feuer verfochten wird, wie es sich nur an einer actuell gewordenen Frage zu entzünden pflegt. Es wäre erwünscht, hierbei verweilen und den „Staatsmann“, das Mittelglied zwischen dem „Staat“ und den „Gesetzen“, an die Betrachtung des ersteren nahe heranzurücken. Allein

Digitized by Google

das volle Verständnis des Gespräches liefse sich auf diesem Wege nicht erzielen. Ist doch der „Staatsmann" die Fortsetzung des „Sophisten", der seinerseits an den „Theaetet" geknüpft ward. Zwei Stücke dieser Trilogie, der „Theaetet" und der „Sophist", blicken wieder auf den „Parmenides" zurück, nicht blofs durch vereinzelte Winke und Rückdeutungen, vielmehr dadurch, dafs sie ausdrücklich an die fictive Unterredung erinnern, die der jugendliche Sokrates mit dem greisen Parmenides in Betreff der Ideenlehre gepflogen hat, und die den Inhalt des nach dem eleatischen Denker benannten Gespräches bildet. So mufs denn unsere Erörterung dieser ganzen Phase platonischer Schriftstellerei vom „Parmenides" ausgehen, dem wir jedoch noch ein bisher von uns beiseite gesetztes Werk von geringerer Bedeutung voranschicken wollen. Wir meinen den „Euthydem", der nach Form und Inhalt einer früheren Periode zuzuweisen ist.

Einer früheren, aber keiner sehr frühen. Denn die „Sophisten", gegen die Platon hier ins Feld zieht, sind nicht mehr die alten, die der „Hippias", der „Protagoras" oder „Gorgias" kennt; es sind „Eristiker" (vgl. S. 338 f.), und es ist die Eristik, die hier bekämpft wird. Freilich werden die Auswüchse der Dialektik, mit denen sich der „Euthydem" befafst, von geringwertigen Alltags-Persönlichkeiten zu Markte gebracht, von einem Brüderpaar, das die Fecht- und Kriegs- nebst der Redekunst mit der Begriffs-Streitkunst vertauscht hat. Allein es sind Sokratiker und vor allem Antisthenes, den Platon treffen will, indem er jene Klopffechter schlägt. Die scurrile Art, in der dies geschieht, liefert wieder ein unverächtliches chronologisches Merkmal. Der leichtgeschürzte, an das Possenhafte grenzende Angriff mufs der ernsten Bestreitung antisthenischer Lehren vorangegangen sein, welche der „Theaetet" und „Sophist" enthalten. Das gegenteilige Verhältnis würde eine umgekehrte Klimax ausmachen, die der Kunstverstand auch eines geringeren Meisters, als Platon es war, zu meiden gewufst hätte.

Ein dialektischer Fastnachtsschwank — so möchte man den „Euthydemos" nennen. Was er bezweckt, das verrät uns am deutlichsten das Nachwort. Sokrates' Freund Kriton hat die Lykeion genannte Turnstätte verlassen, in welcher die beiden Eristiker ihre Kunststücke zum besten gaben. Unterwegs begegnet ihm ein Rhetor, der seiner Geringschätzung der Eristik Ausdruck gibt und mit dem überlegenen Ton eines Mannes, der in der von ihm geübten Redekunst die wahre Philosophie erblickt, jene Mifsachtung auf die Philosophen überhaupt ausdehnt. Darin dürfen wir unbedenklich die künstlerisch umgebildete, der Dialogform angepafste Beziehung auf ein litterarisches Vorkommnis erblicken. Derartigen Angriffen auf die Philosophen als „Streitkünstler", wobei Platon, Antisthenes und die Megariker unter-

schiedlos vermengt werden, begegnen wir in manchen Reden des Isokrates. Da die Charakteristik jenes Ungenannten in der Hauptsache wie in Einzelzügen — er ist ein Redenschreiber, der des öffentlichen Auftretens nicht gewohnt ist — gleichfalls auf Isokrates pafst, so lag es nahe, eben diesen hier gemeint zu glauben. Diese Mutmafsung läfst sich nicht zu voller Sicherheit erheben. Doch mag jener Kritiker, der ohne Groll an den ihm gebührenden Platz gewiesen und dem im übrigen keineswegs alle Achtung versagt wird, Isokrates oder irgend ein anderer sein, in diesem Nachspiel darf man jedenfalls den Schlüssel zum Verständnis des Gespräches finden. Ein also beschaffener Angriff ist für Platon der Anlafs geworden, seine Sokratik von jener seiner Gegner und Rivalen aufs schärfste zu sondern. Euthydem und Dionysodor liefern ein Zerrbild der aus der Schule des Sokrates im Verein mit Anregungen, die Zenon gegeben hatte, erwachsenen Dialektik. Paradoxe Schlüsse sind hier nicht mehr ein Behelf geistiger Gymnastik; sie sind als Trug- und Fangschlüsse Selbstzweck geworden oder vielmehr Mittel des Gelderwerbs, zunächst dazu bestimmt, zu blenden und zu verblüffen, das Gelächter und Beifallsklatschen der dichtgedrängten Zuhörer zu erregen, von welchem die Säulen des Lykeion erzittern. Der vorgeblichen Absicht, zur Weisheit und Tugend anzuleiten, widerspricht aufs grellste die Frivolität, mit der von allem Anfang an die Möglichkeit des Lernens bestritten wird, da die Weisen nichts mehr zu lernen brauchen, die Unwissenden aber nichts zu lernen vermögen. Das eine Mal wird nämlich „Lernen" im Sinne des Wissenserwerbs überhaupt, das andere Mal im Sinne des hierbei vorkommenden Verwertens eines schon erworbenen Wissens, z. B. des Lesenkönnens beim Auswendiglernen, verwendet. Das Spiel mit dem Doppelsinn der Worte, das stillschweigende Fallenlassen einschränkender Bestimmungen, die Ausnützung sprachlich möglicher, aber sachlich unzulässiger Constructionen, das Summieren von Prädicaten, die zur Bezeichnung völlig verschiedener Beziehungen dienen, die Vertauschung der mannigfachen Bedeutungen des Possessivpronomens — all das und manches andere führt zu einer Reihe von paradoxen Fehlschlüssen, deren Krone und Gipfel vielleicht die Folgerung ist: Du schlägst diesen Hund; er ist dein; er ist ein Vater; folglich ist es dein Vater, den du schlägst. Ebenso werden Ergebnisse wie die folgenden erzielt: Wer etwas weifs, ist ein Wissender; ein Wissender kann niemals und nirgendwann ein Unwissender sein; darum wird von dem, der irgend etwas weifs, alles und allezeit gewufst. Oder: Schlachten kommt dem Schlächter zu, darum ziemt es ihn zu schlachten; oder: Mir gehörende lebende Wesen (Tiere) habe ich das Recht zu opfern und zu verkaufen; Apollon gehört mir (weil er durch einen Geschlechtercultus mit mir verbunden ist); er ist ein lebendes

Digitized by Google

Wesen; darum habe ich das Recht, auch den Gott zu opfern und zu verkaufen.

Nun ist es eine erlesene Malice Platon's, Lehrsätze des Antisthenes in den Aberwitz jener Wortverdreher und Begriffsjongleure einzuschmuggeln. So die Behauptung der Unmöglichkeit anderer als identischer Urteile, der Unmöglichkeit des Widersprechens und unwahrer Aussagen überhaupt. Dafs das ernst und ehrlich gehegte Aporien des Gründers der kynischen Schule waren, kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen. Es ist ein polemischer Kunstgriff Platon's, die von ihm geringgeschätzten Doctrinen eines gehafsten Gegners (vgl. S. 148 ff.) durch die Gesellschaft, in die er sie einführt, und durch die Personen, denen er sie in den Mund legt, zu discreditieren. An Antisthenes läfst uns übrigens schon das erste Auftreten jener eristischen Marktschreier denken. Denn dafs sie von der Rhetorik zur Dialektik, und zwar erst in vorgerückten Jahren, übergegangen sind, das ist ein Zug, der den zeitgenössischen Leser sofort an Antisthenes erinnern mufste, der einen ähnlichen Weg gewandelt ist und den Platon im „Sophisten“ gleichfalls als „spätlernenden Greis“ verspottet (vgl. S. 116).

Dem Zerrbild steht ein Glanzbild gegenüber. Die Streitgänge der dialektischen Tausendkünstler werden wiederholt von schlichten Unterredungen des Sokrates mit einem der anwesenden Jünglinge abgelöst. Der Lehrgehalt dieser Darlegungen ist ungefähr dieser. Alle Güter werden zu solchen erst durch den richtigen Gebrauch. Der Nichtgebrauch läfst sie als toten Besitz bestehen; der Mifsbrauch verwandelt sie in Übel, die um so schwerer sind, je gröfser die Wirkungskraft ist, die ihnen innewohnt. Nun ist der richtige Gebrauch von der Einsicht bedingt und diese somit das einzige unbedingte Gut. Es entsteht die Frage, welche die Natur dieser Einsicht ist. Es gilt als ausgemacht, dafs in ihr die Fähigkeit des Hervorbringens und der gehörigen Verwendung des Hervorgebrachten zusammenfallen mufs. Das blofse Hervorbringen genügt nicht. Lassen sich doch auch die Meister der hervorragendsten Künste mit blofsen Jägern vergleichen. Wie diese die gewonnene Beute anderen einhändigen, die sie zu gebrauchen verstehen, so mufs auch der Feldherr die eroberte Stadt dem Staatsmann überantworten, ebenso der Specialforscher (z. B. der Mathematiker oder Astronom) die von ihm ermittelten Lehrsätze dem ihm übergeordneten Dialektiker überliefern. Welche ist nun jene oberste oder „königliche Kunst“? Auf diese Frage erfolgt keine Antwort; wir werden ihr im „Staatsmann“ wieder begegnen. Das bemerkenswerteste an diesen Darlegungen ist der Ton, in dem sie vorgebracht werden. Vom verwirrenden Kreuz- und Querverhör, von jenen betäubenden Schlägen

des sokratischen Elenchos, die das Zitterrochen-Gleichnis des „Menon“ versinnlicht (vgl. S. 298 und 303), von aller Mystification und Paradoxie sind wir himmelweit entfernt. Eben diese Erörterung liefert, beiläufig bemerkt, auch einen sicheren Beweis dafür, dafs der „Euthydem“ dem „Menon“ nachgefolgt ist. Denn während im „Menon“ die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend weitläufig verhandelt wird, bejaht sie Sokrates hier ohne weiteres, mit einem kurzen Worte freudiger Zustimmung. Der freundliche Zuspruch, die väterlich aufmunternde Anleitung zur Gewinnung positiver Ergebnisse steht in schroffem Gegensatze zu den unfruchtbaren und abschreckenden Paradoxien der beiden Eristiker. Diese tiefgreifende, wohlberechnete Contrastwirkung darf als Ziel und Zweck des ganzen Gespräches gelten. Sein Grundmotiv aber ist die Auseinandersetzung mit anderen, zumal mit den sokratischen Philosophen-Schulen, ein Motiv, das mit steigendem Ernst und wachsender Reife eine Reihe nachfolgender Dialoge beherrscht. Dieses Verhältnis liefert ein unanfechtbares chronologisches Merkmal, das uns, wie wir schon bemerkt haben, den „Euthydem“ dem „Theaetet“ und desgleichen den „Parmenides“ dem „Sophisten“ voranzustellen nötigt.

2. Wer sich vom „Euthydem“ zum „Parmenides“ wendet, dem bleibt eine gewaltige Überraschung nicht erspart. Die überlegene Sicherheit, mit welcher Platon Fehlschlüsse aller Art durchschaut, der sengende Sarkasmus, mit welchem er die Begriffsgaukler verspottet, haben uns nicht darauf vorbereitet, ihn selbst eine dichte Saat von Trugschlüssen ausstreuen zu sehen. Und doch nimmt eine solche, wie selbst die wärmsten Bewunderer Platons zuzugeben nicht umhin können, im Dialog „Parmenides“ den breitesten Raum ein. Wie das möglich ist und möglich, ohne unsere Hochachtung vor Platons Forscherernst zu schmälern, das wird der Einblick in den Bau dieses Werkes zeigen, vielleicht des merkwürdigsten, das Platon geschaffen hat.

Unsere Leser sind bereits mit dem starken Familiensinn des Denkers vertraut, der im „Staate“ die Familie abzuschaffen unternommen hat; sie kennen das Bestreben des grofsen Schriftstellers, das Andenken seiner nächsten Verwandten zu verewigen. Diesmal wird sein Halbbruder Antiphon dieser Ehre teilhaft. Ihm speculative Neigungen zuzuschreiben war jedoch offenbar nicht thunlich, ohne seinem Charakterbild geradezu Gewalt anzuthun. So wird er uns denn im Eingang des Dialogs als das, was er war, als ein Sportsmann vorgeführt, der soeben mit einem Handwerker über die Anfertigung eines Pferdezügels verhandelt. Er hat dereinst, und zwar mehr als einmal, von Pythodoros, dem Gastfreunde des Eleaten Zenon, den Bericht über ein Gespräch empfangen, das Parmenides und sein Lieblingsschüler bei ihrem Besuch

Digitized by Google

Athens mit dem noch gar jugendlichen Sokrates gepflogen haben. Da es sich um einen Vorgang der fernen Vergangenheit handelt, ist dieser Bericht aus dritter Hand ein ganz wohlbegründeter Kunstgriff. Nach einigem Zögern willigt Antiphon ein, dem Wunsche des von Platon's Brüdern Adeimantos und Glaukon eingeführten Kephalos aus Klazomenae zu willfahren und das von Pythodoros Gehörte mitzuteilen. Das also wiedererzählte Gespräch knüpft an die zenonischen Thesen an (vgl. I, 155 ff), die zu vernehmen Sokrates nebst vielen Anderen herbeigeeilt war. Indem Zenon die Vergeltung, die er an den Gegnern seines Meisters üben wollte, als das Motiv seines Thesenkranzes bezeichnet, deutet Platon bereits den Leitgedanken des ganzen Dialoges an. Bald ergibt sich ein zwangloser Übergang zur platonischen Ideenlehre, die der kaum dem Knabenalter entwachsene Sokrates mit der Zuversicht und dem Ungestüm der Jugend vertritt — ein Dogmatismus, der die Kritik des greisen eleatischen Schulhaupts herausfordert. Eine Reihe von Einwänden gegen die Ideenlehre wird vorgebracht und bleibt im Wesentlichen unwiderlegt. Diese Erörterung bildet den ersten, weitaus kürzeren Teil des Gespräches. Damit Sokrates zu gröfserer Reife herangebildet werde, legt ihm Parmenides wie zur Vorübung eine lange Reihe von Aporien vor, die ihre Spitze gegen nichts anderes kehren als gegen den Kern der eleatischen Einheitslehre! So folgt der platonischen die parmenideïsche Selbstkritik. Hier ist es, wo Platons Subtilität ihren Höhepunkt erreicht, wo wahre und falsche, annehmbare und unstatthafte Argumente in bunter Fülle durcheinanderwirbeln, wo aus denselben Prämissen einander widersprechende Folgerungen abgeleitet werden und schliefslich nichts anderes übrig bleibt, als ein Eindruck betäubender Verwirrung.

So befremdlich ist dieser Dialog den Kritikern und Auslegern erschienen, dafs es weder an den gewaltsamsten Deutungsversuchen gefehlt hat, noch an der Verwerfung seiner Echtheit, noch endlich an der Annahme, dafs der die ersehnten positiven Lösungen enthaltende Schlufs verloren gegangen sei und wir nur mehr einen Torso besitzen. All dieser Abenteuerlichkeiten enthebt uns diejenige Auffassung des Gespräches, die wir in teilweisem Einklang mit einigen Vorgängern also darlegen möchten.

Der „Parmenides" ist das Erzeugnis einer Gärungsepoche im Geiste seines Urhebers. Einwürfe, die vorzugsweise aus dem Lager der Megariker oder Neu-Eleaten und von ihnen beeinflufster Denker kamen, haben Platon im Verein mit eigenem vertieften Nachdenken eine Reihe von Schwierigkeiten geoffenbart, die seiner metaphysischen Grundlehre anhaften. Diese Schwierigkeiten insgesamt zu überwinden, dazu fühlt er sich zur Zeit wenigstens nicht imstande. Noch schwerer

Digitized by Google

aber wird es ihm, die Ideenlehre, die mit seiner ganzen Weltansicht verwachsen ist, aufzugeben oder ihr auch nur eine jenen Einwendungen minder ausgesetzte Gestalt zu leihen. Ob dies jemals gelingen werde, steht dahin. Dafs aber den Schwierigkeiten, an denen seine Lehre leidet, ebenso grofse oder noch gröfsere gegenüber stehen, zu deren Besiegung sie die alleinigen Mittel liefert, dessen ist er gewifs. Vielleicht — so mochte er denken — ist eine völlig einwurfsfreie, widerspruchslose Ansicht von den höchsten Dingen zu gewinnen dem menschlichen Geist überhaupt verwehrt. So fasst er denn, vom lautersten Wahrheitsdrang beseelt, alles, was sich gegen die Ideenlehre vorbringen läfst, zusammen, unbekümmert um die Scheidung der ihm als widerlegbare und der ihm noch nicht als solche geltenden Argumente. Durch diese Aneinanderreihung plausibler Einwürfe gegen die eigene Theorie erkauft er sich das Recht, mit demselben Verzicht auf Sonderung des Haltbaren und Haltlosen auch alle die plausiblen Einwendungen zusammenzufassen, die sich gegen eine andere metaphysische Grundansicht erheben lassen, und zwar gegen diejenige der Schule, von deren jüngerem Zweige die heftigsten Angriffe gegen die Ideenlehre ausgegangen sind und die zugleich durch Begriffsstrenge den höchsten Rang einnimmt. In dieser Art des „Vergeltens“, das zugleich nach Platons Weise zu einem Überbieten wird (vgl. 251 u. 357) findet er Trost und Beruhigung. So gleicht der „Parmenides“ einer Gerichtsverhandlung, die nach dem Vortrag der Plaidoyers, der Anklage und der sich zu einer Gegenanklage gestaltenden Verteidigung, vor der Fällung des Urteilsspruchs vertagt wird.

3. Werfen wir einen Blick auf beide Teile des Gespräches. Der Einwürfe gegen die Ideenlehre gibt es sechs, oder, da zwei von ihnen Spielarten desselben Argumentes sind, genauer fünf. Dieses Argument, von Aristoteles mit dem Kunstausdrucke „der dritte Mensch“ bezeichnet, rührt von dem „Sophisten“ Polyxenos, einem dem megarischen Kreise nahestehenden Denker her. Eine Anspielung darauf enthält auch das zehnte Buch des „Staates.“ Wenn zwei Einzeldinge a und b ihre Gleichartigkeit einer Form oder Idee C verdanken, an der beide teilhaben oder der sie nachgebildet sind, wem verdankt dann die Gleichartigkeit, die zwischen der Form C und jenen Einzeldingen obwaltet, ihren Ursprung? Bedarf es dazu nicht wieder einer übergeordneten zweiten Form D, mithin einer dritten Stufe in der Wesensreihe? Und was von C im Verhältnis zu a und b, das gilt wieder von D im Verhältnis zu C, und so fort ins Unendliche. Eine andere Aporie liegt in der Frage beschlossen, wie denn die Einzeldinge an den Ideen teilnehmen, wie eine solche, ohne ihre Einheit einzubüfsen,

in vielen Einzelobjecten anwesend sein kann — eine Schwierigkeit, die auch im späten „Philebos“ wiederkehrt, und über welche Platon nach dem Zeugnis des Aristoteles niemals ins Reine gekommen ist. Die Alternativannahme der Nachbildung statt der Teilnahme wird gleichfalls vorgebracht, aber eben mittelst der einen Spielart des zuerst erwähnten Argumentes angefochten. Ein weiteres Bedenken ist dasjenige, welches kurzweg das antirealistische heifsen kann: ob denn die Ideen überhaupt anderswo als in unserem Bewufstsein vorhanden sind? Hier durchbricht Platon die von ihm gewählte Kunstform. Es widerstrebt ihm augenscheinlich, dem gehafsten Gegner Antisthenes, dem Urheber dieser Bedenklichkeit (vgl. S. 148), auch nur zeitweilig Recht zu geben. So läfst er denn Parmenides selbst erwidern, die in unserem Geist vorhandenen Vorstellungen müfsten doch, wenn sie anders Wahrheit besitzen, Vorstellungen von etwas sein, es müssen ihnen Gegenstände entsprechen. (Es ist das im letzten Grunde ein Appell an das primitive, unzergliederte Denken, das sich in der Sprache niedergeschlagen hat. Es wird dabei jedenfalls der Möglichkeit vergessen, dafs die Allgemeinbegriffe, um die es sich hier handelt, von den Einzeldingen abgezogen sein können.) Den Schlufs der Reihe bildet das von Platon selbst als das gewichtigste bezeichnete Paar von Einwänden. Selbst das Dasein der Ideen vorausgesetzt, wie sollen sie uns — und hier wird man an Gorgias' Thesenkranz erinnert, (vgl. I 387) — erkennbar sein? Die zwei Glieder einer Relation nehmen stets die gleiche Stufe ein. Dem Herrn steht der Knecht, dem Knecht der Herr gegenüber; der Herrschaft aber die Knechtschaft und umgekehrt. So muss auch der Wahrheit an sich oder der Idee der Wahrheit die Idee der Erkenntnis, nicht die menschliche Erkenntnis gegenübertreten. Und desgleichen in Rücksicht ihrer Beschaffenheit: die Erkenntnis, welche die höchste, lauterste und vollkommenste ist, kann nur einem ebensolchen Wesen, mithin nicht dem Menschen, sondern der Gottheit eignen. Hier dürfen wir uns des „Phaedon“ und seiner Auffassung der Leiblichkeit als eines Hindernisses ungetrübter Erkenntnis erinnern. Endlich geht dieser ganzen Aporienreihe eine von Sokrates mit gewichtigstem Ernst aufgeworfene Frage voran, die dem Verhältnis der Ideen untereinander, der Möglichkeit ihrer Trennung und Verbindung gilt. Auf diese Frage hat Platon im „Sophisten“ eine Antwort zu erteilen sich angelegentlich bemüht.

In Ansehung des „mühevollen Spieles“, das nach Platons eigenem Wort den zweiten Teil seines Werkes einnimmt, müssen wir uns kürzer fassen. Wenn aus dem eleatischen Einheitsbegriff eine Reihe widerspruchsvoller Folgerungen (Antinomien) abgeleitet werden, so ist daran vor allem die widerspruchsvolle Natur jenes Begriffes

selbst schuld. „Die absolut gefasste Einheit“, so mufsten wir schon einmal bemerken, „ist mit jedem Neben- gleichwie mit jedem Nacheinander unverträglich“ (I, 155, vgl. auch I, 163). Sie ist identisch mit der Ausdehnungslosigkeit, der räumlichen wie der zeitlichen. Und doch soll diese Einheit ein Reales, und zwar das einzige Reale sein, während Realität von räumlichem Sein keineswegs streng geschieden wird. So schliefst das also verstandene Sein eine Vielheit von Teilen in sich, als absolute Einheit hingegen ist es aller Vielheit baar und ihr entgegengesetzt. Schon Zenon hatte diesen inneren Widerspruch erkannt und ihm seine verblüffenden antinomischen Folgerungen abgewonnen. Der Verfasser des „Parmenides“ folgt seinen Spuren und überbietet ihn, wobei er seinem dialektischen Übermut die Zügel schiefsen läfst und sich zumeist daran ergötzt, die Unvereinbarkeit von Einheit und Vielheit, die einen Haupteinwurf gegen die Ideenlehre abgab, in der eleatischen Theorie wiederzufinden. Den Rattenkönig von Widersprüchen fafst das Schlufswort dahin zusammen, „dafs, ob das Eine nun ist oder nicht ist, es selbst und das Andere, in Bezug auf sich sowohl als auf einander, alles in aller Weise ist und nicht ist, zu sein scheint und nicht scheint.“ Wahrhafter glänzender Scharfsinn, gelegentliche bewufste Fehlschlüsse und der dem ganzen Zeitalter gemeinsame Mangel an logischer Schulung vereinigen sich in diesen blendenden aber ermüdenden Erörterungen. In die letzte Kategorie gehören, wie die Vergleichung mit anderen Dialogen deutlich lehrt, die Verwechslung des Seins im Sinne des Copula-Begriffes und im Sinne der Existenz, die Verwechslung von Identität der Art mit Identität der Zahl nach, desgleichen unstatthafte Umkehrungen von Urteilen — drei Denkfehler, die Platon mit Gorgias teilt (vgl. I, 386 u. 389). Ferner die Verwechslung der Realität eines Begriffes mit der Realität „aller ihm möglicherweise unterzuordnenden Gegenstände oder Vorstellungen“, ebenso die „Verwechslung von Begriffsvergleichung und Urteil“. Die beiden letzteren Irrungen hat ein Zeitgenosse in artiger Weise beleuchtet. Es sind Schlüsse von der Art des folgenden: „Der Begriff ‚Vogel‘ ist kein imaginärer, es kommt ihm Sein zu; der Greif ist ein Vogel, also kommt ihm Sein zu.“ Und: „reich ist nicht glücklich, das heifst der Begriff ‚reich‘ ist verschieden von dem Begriff ‚glücklich‘“; folglich kann „kein Reicher glücklich sein“. Ein Versuch der Scheidung des Triftigen vom Untriftigen in diesen Beweisführungen wird nicht unternommen und hätte Platon, wir wir soeben sahen, nur teilweise gelingen können; soweit sie auf der damals erreichten Stufe der Denkschulung möglich war, wird sie Lesern und Schülern überlassen. Die Gerichtsverhandlung wird, um bei unserem Bild zu bleiben, ab-

Digitized by Google

gebrochen, ehe das Verdict gefällt ist. Allein ihre Wiederaufnahme steht für jeden, der Platon kennt, in sicherer Aussicht. Und zwar wird sie eine doppelte Gestalt annehmen. Eine ernste, umfassende und tiefgreifende Prüfung fremder metaphysischer Doctrinen wird den indirecten Beweis für die Unentbehrlichkeit der Ideenlehre in strengerer Art zu erbringen trachten; und die Zweifel und Bedenken, von denen Platon's Geist erschüttert ist, werden ihn zu Modificationen seiner Grundlehre vermögen. Die erste dieser Erwartungen hat der „Theaetet“, die erste und die zweite seine Fortsetzung, der „Sophist“, erfüllt.

Sechzehntes Capitel.

Der „Theaetet“ und der „Kratylos“.

Theaetetos, dessen Name die Geschichte der Mathematik mit Ehren nennt, ist vor Korinth verwundet worden und überdies im Feldlager erkrankt. Er sollte in der Heimat sterben und ward zu Schiffe von Korinth in den Hafen von Megara gebracht, wo ihn Euklid erwartet hat. Dieser beklagt seinem Genossen und sokratischen Mitschüler Terpsion gegenüber den drohenden Verlust des trefflichen Mannes. Er erinnert sich einer bedeutungsvollen Unterredung, die einst Sokrates mit dem Mathematiker Theodoros von Kyrene und dessen Schüler Theaetet gepflogen hat, und freut sich des Kennerblicks, mit welchem Sokrates die hervorragende Begabung des Jünglings frühzeitig erkannt hatte. Eukleides, der dem scheidenden Freund eine Strecke weit das Geleit gegeben hatte, ist von der langen Wanderung ermüdet, nicht minder Terpsion, der vom Lande heimgekehrt war. Dieser wünschte schon lange, jene Unterredung kennen zu lernen. Euklid erklärt sich bereit, seinem Wunsche zu willfahren, und läfst seine Aufzeichnung des Gespräches, während beide der Ruhe pflegen, von einem Sclaven vortragen. Hier schaltet Platon eine Bemerkung über die Art jener Aufzeichnung ein, die sich über seine künstlerischen Absichten mit einer in der ganzen ausgedehnten Schriftenreihe einzig dastehenden Unumwundenheit verbreitet. Er läfst Euklid sagen, dafs er die erzählende Form mit ihren lästigen Wiederholungen, wie „das sagte dieser“, „jener stimmte zu“ u. s. w., beseitigt und die Gesprächspersonen unmittelbar redend eingeführt habe. Diese Ausschaltung des epischen Elementes ist in Platons Werken, falls unsere zeitliche Anordnung die richtige ist, eine endgiltige geblieben. Ja selbst solch eine kurze

Digitized by Google

Einleitung, ein Vorgespräch vor dem eigentlichen Gespräch kehrt in den nachfolgenden Schriften nicht mehr wieder. In seinen älteren Erzeugnissen hat der Dichter-Philosoph bald die eine bald die andere dieser Formen bevorzugt. Der erzählenden Darstellungsweise verdanken wir die Anschaulichkeit, mit welcher uns der „Protagoras“ das Treiben in der Sophistenherberge des Kallias, der „Charmides“ und „Lysis“ das Gebahren der Jünglinge und Knaben in den Turnstätten, das „Symposion“ den heitern Verkehr einer Auslese der athenischen Gesellschaft, der „Phaedon“ die letzten Lebensstunden des Sokrates, der „Staat“ das anmutreiche Bild des ehrwürdigen Kephalos vor Augen stellen. Eben die langwierige Composition des „Staates“ aber mufste auch die Unbequemlichkeiten, die der erzählenden Form anhaften, Platon zu deutlichem Bewusstsein bringen. Und diese Erfahrung war es wohl, die seinen Entschlufs gereift hat, all jenes Beiwerk fortan fallen zu lassen und die vordem nur in kleineren Dialogen (wie „Hippias“, „Laches“, „Euthyphron“, „Kriton“, „Menon“,) häufiger, in grofsen nur ausnahmsweise, nämlich im „Gorgias“ und „Phädros“, gebrauchte Form nunmehr ausschliefslich zu verwenden. Erleichtert ward ihm diese Entscheidung durch das wachsende Übergewicht des rein sachlichen Interesses, durch die Hinneigung zu blofs didaktischer Mitteilung, welche die lange Gewohnheit des Lehrens mit Notwendigkeit gezeitigt hat, vielleicht auch durch den allmählich eintretenden Nachlafs künstlerischer Schöpferkraft. Der „Theaetet“ bezeichnet einen Markstein dieser Entwicklung. Hier nehmen wir vom schaffenden Dichter nicht ohne Wehmut Abschied, um fortan fast ausschliefslich dem lehrhaften Schriftsteller zu begegnen, für den der Dialog zuletzt zu einer blofsen, durch kurze und immer seltenere Zwischenreden unterbrochenen Abhandlung wird, während er freilich durch die immer bewufster und absichtsvoller auftretende Kunst sprachlicher Gewandung zu ersetzen trachtet, was seinen Alterswerken an eigentlich künstlerischer Gestaltung abgeht.

Der „Theaetet“ selbst freilich ist noch mit allen Vorzügen einer reifen und reizvollen Composition geschmückt. Langsam fliefst der Strom des Dialogs dahin, wie unbekümmert um das Endziel. Ihn kennzeichnet der Ton zuversichtlich-heiterer Überlegenheit. Früh und scheinbar absichtslos wird die Mahnung eingestreut, keine anderen als rein negative Ergebnisse zu erwarten. Und dieser negativen Kritik, die eine gar einschneidende sein wird, ist von vornherein jeder Anschein von Härte und Unbilligkeit abgestreift. Denn nicht als Kritiker tritt Sokrates auf, sondern als Geburtshelfer, der als Sohn der „ehrsamen und stattlichen“ Wehmutter Phaenarete die Gedanken des jugendlichen, mit den sympathischesten Zügen ausgestatteten Theaetet

Digitized by Google

entbindet. Nur weil diesem geistigen Hebammendienst auch die Aufgabe obliegt, bloſse Phantome von wirklichen Spröſslingen zu unterscheiden, erwächst ihm die Pflicht, die von Theaetet ans Licht gesetzten Gedanken auf ihre Lebensfähigkeit zu prüfen.

2. Der Schauplatz des Gespräches ist eine Turnschule. Nachdem der von seinem Lehrer Theodoros warm gepriesene Theaetet die Gabe der Verallgemeinerung im Bereich der Zahlenlehre bekundet hat, wird er unmerklich dazu geführt, die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis zu beantworten. Seine erste Antwort lautet also: Erkenntnis ist Wahrnehmung. Damit ist Sokrates der Anlaſs geboten, aus der, man möchte sagen primitiven, Identificierung von Wahrnehmung und Wissen, aus angeblichen Folgerungen des protagoreïschen Satzes und aus der Erkenntnislehre Aristipps ein Ganzes zu weben, dieses systematisch auszugestalten, gegen Einwürfe von mehr oberflächlicher Art zu schützen, in seiner teilweisen Berechtigung anzuerkennen und trotzdem als eine ausreichende Rechenschaft vom gesamten Erkenntnisproceſs zu verwerfen (vgl. 194 f. u. I, 368 ff.). Die Annahme, daſs Wahrnehmung Wissen ist, führe zu der Folgerung, daſs derselbe dasselbe gleichzeitig weiſs und nicht weiſs. So wenn jemand Worte einer fremden Sprache vernimmt, diese somit weiſs, ihren Sinn jedoch nicht versteht, das heiſst sie somit nicht weiſs. Oder wenn er sich einer nicht mehr gegenwärtig vorhandenen Wahrnehmung erinnert, sie mithin (in einem Sinne) weiſs und (in einem andern Sinne) nicht weiſs. Nun kann die Gleichsetzung von Wahrnehmung und Erkenntnis zweierlei bedeuten: entweder daſs die Wahrnehmungsfunction die einzige Erkenntnisfunction ist (was ein gröbliches Übersehen sogar einer so naheliegenden Function wäre, wie die Erinnerung es ist), oder daſs der Wahrnehmungsstoff der einzige Erkenntnisstoff sei. Gemeint ist das letztere. Denn indem Platon die erwähnten Einwürfe, welche jene Gleichsetzung im ersten Sinne oder die mangelnde Unterscheidung verschiedener Erkenntnisverrichtungen in Wahrheit treffen würden, für trügerisch und haltlos erklärt, sagt er uns vernehmlich genug, daſs die übrigens wohl von ihm selbst geprägte Formel: „Wahrnehmung ist Erkenntnis“ dem Stoff oder Inhalt der Erkenntnis gilt. Sie besagt nichts anderes als: Die alleinige Quelle unserer Erkenntnis ist die Sinneswahrnehmung. Ehe er die in dieser Formel verkörperte Theorie bestreitet, räumt er die (von Aristipp und vielleicht schon von Protagoras behauptete) Truglosigkeit, Unabweisbarkeit oder subjective Wahrheit des jedesmaligen Sinneseindruckes unumwunden ein. Daraus folge jedoch keineswegs, daſs wie jeder Sinneseindruck so auch jede Meinung gleich wahr sei; der Unterschied der Weisheit und Unweisheit zwischen

Digitized by Google

verschiedenen Subjecten bleibe darum nicht weniger aufrecht und gebe sich am unzweideutigsten in der richtigen oder unrichtigen Voraussage des Zukünftigen kund.

Hier wird die negative Kritik durch eine Episode unterbrochen, durch einen Vergleich zwischen dem Leben des Philosophen und jenem des mit dem Alltagsmenschen identificierten Politikers. Mit den stärksten Farben wird die Weltfremdheit des Philosophen ausgemalt, der nicht einmal den Weg zur Agora kennt, dem Gesetzgebung, Volksbeschlüsse, Wahlumtriebe nichts bedeuten. Wir glauben mit der Behauptung nicht fehlzugehen, dafs Platon derartiges nach seiner zweiten sicilischen Reise (367) nicht mehr schreiben konnte. Hätte er sich doch dem höhnenden Zuruf ausgesetzt: „Wärest du deinem Ideal nur treu geblieben; dann hättest du dir und anderen manch eine bittere und beschämende Erfahrung erspart.“ Auch ein Anklang an den „Phädon“ („man trachte so schnell als möglich dem Erdenleben zu entfliehen“), ein deutlicher Hinweis auf die Ideenlehre — „die Betrachtung der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit an sich“ —, endlich die begeisterte Verkündigung des Strebens nach Verähnlichung mit der unbedingt gerechten Gottheit, gewähren uns Einblicke in Platons Geistes- und Gemütsverfassung zur Zeit, als er den „Theaetet“ geschrieben hat. Mitten in diese Verfeinerung spielt ein ziemlich grobkörniger Ausfall auf Antisthenes hinein. Dieser mag, durch den „Euthydem“ gereizt, mittlerweile sein Pamphlet „Sathon“ veröffentlicht und damit die Entgegnung im „Theaetet“ hervorgerufen haben (vergl. S. 148).

Ehe Sokrates von der sensualistischen Erkenntnislehre scheidet, wirft er einen Blick auf die philosophische Grundansicht, der er sie entstammt glaubt, auf den Heraklitismus. Dieser befinde sich im Widerspruche mit sich selbst. Hebe er doch nicht nur alles wahrhafte Wissen, sondern bei Lichte besehen selbst alle Wahrnehmung auf durch seine Annahme universeller Bewegung. Hier begeht übrigens Platon einen denkwürdigen Fehlschlufs. Er unterscheidet zwei Arten der Bewegung: die Orts- und die Qualitätsveränderung. Nun behauptet er nicht nur, was er mit Fug behaupten durfte, dafs der Heraklitismus beide Arten der Veränderung auf weiten Naturgebieten Hand in Hand gehen lasse (vgl. I, S. 54 f.); er geht weiter und erklärt, dafs man unablässige räumliche Bewegung den Dingen nicht zusprechen könne, ohne ihnen auch unablässige Qualitätsveränderung zuzuerkennen; denn sonst würde sich der Widerspruch ergeben, dafs dasselbe Ding gleichzeitig ruhend und bewegt sei. Er macht sich damit derselben Verfehlung schuldig, die er im „Euthydem“ so bitter verspottet hat: des Fallenlassens einer ein-

schränkenden Bestimmung. Denn kein Widerspruch liegt in der Aussage, dafs dasselbe Ding in einem Sinne ruhe, in einem anderen bewegt sei. Der Farbenwechsel, den manche Sterne offenbaren, ist eine Bewegung in jenem zweiten oder abgeleiteten Sinne. Wer würde darum behaupten wollen, dafs jeder Stern, dem der Farbenwechsel abgeht, darum unverrückt an demselben Ort verharren müsse! Tiefer greift die Unterscheidung zwischen den Sinnen als dem Werkzeug vermittelst dessen, und der Seele, durch welche wir erkennen. Als Object dieser letzteren Erkenntnis wird „das Gemeinsame" bezeichnet. Mit ungewöhnlicher Wärme stimmt Sokrates diesem Ergebnis zu. Zu jenem Gemeinsamen gehöre das Sein, die Gleichheit und Verschiedenheit, die Einheit und Vielheit, das Schöne und Häfsliche, das Gute und Schlechte. Die Sinneswahrnehmung, welche körperliche Affectionen der Seele übermitteln, wird uns sofort von der Geburt an zu teil — wobei nebenbei bemerkt, die allmählig erworbene Deutung und Auslegung der Sinneseindrücke übersehen wird —; die Erkenntnis jener Kategorien hingegen sei die Frucht langwieriger und mühevoller Schulung.

3. Ein zweiter Definitionsversuch lautet also: Die richtige Vorstellung (Meinung, Ansicht) ist Wissen. Der richtigen Meinung steht die unrichtige oder der Irrtum gegenüber. Aus dieser Unterscheidung erwächst somit die Vorfrage: wie ist ein Irrtum möglich? Eine Frage, der wir schon wiederholt begegnet sind (vgl. I, 388, auch I 364) und der Platon hier eine eingehende Untersuchung widmet. Diese darf eine überaus geistvolle, vielleicht auch eine mehr geistreiche als fruchtbare heifsen. In wiederholten Anläufen wird die Erklärung des Irrtums versucht, bei keinem dieser Versuche beruhigt sich Sokrates. Der offenbar richtige Gedanke: der Irrtum besteht in einer der Wirklichkeit nicht entsprechenden Verknüpfung der Wissenselemente, wird vorgebracht, aufs treffendste illustriert und schliefslich dennoch fallen gelassen. Den Grund dieser überscharfen, auch von handgreiflichen Fehlschlüssen nicht freien Kritik müssen wir in jenem Bestreben Platons suchen, welches das Grundmotiv des ganzen Dialoges bildet. Es gilt den indirecten Beweis für die Wahrheit der Ideenlehre zu erbringen; darum sollen alle erkenntnistheoretischen Versuche, die der Ideenlehre entbehrten, als unzureichend erwiesen werden, von irgendwelchen hierhergehörigen psychischen Thatsachen, darunter auch von der Möglichkeit des Irrtums, eine ausreichende Rechenschaft zu liefern. Dabei läfst es Platon an feinen Unterscheidungen und glänzenden Vergleichen keineswegs fehlen. Der Wissensbesitz wird von dem Wissenserwerb und Wissensverlust

Digitized by Google

(Lernen und Vergessen) sorglich geschieden. Die Irrtümer der Erinnerung beleuchtet das Bild von der Wachstafel, die entweder nicht geräumig oder nicht bildsam oder nicht fest genug ist, um die in sie eingegrabenen Eindrücke deutlich aufzunehmen, scharf auseinander zu halten und sicher zu bewahren. Die Vertauschung bereits erworbener Erkenntnisse oder die Irrtümer der Reproduction illustriert das Bild vom Taubenschlag, dessen Bewohnerinnen der Besitzer einst insgesamt eingefangen hat, was ihn nicht hindert, auf der Jagd nach den umherfliegenden Vögeln eine Ringeltaube zu erhaschen, während er einer Holztaube nachstellt. Dafs jedoch der Irrtum nicht in der blofsen Vertauschung, in der ungehörigen Verbindung von Erinnerungsbildern oder in der fälschlichen Zuordnung eines gegenwärtigen Sinnenbildes zu einem Erinnerungsbild besteht, gilt Platon vornehmlich darum als erwiesen, weil wir uns ja auch im Rechnen irren, also dort, wo unser Denken sich mit blofs Begrifflichem beschäftigt. So weitläufig übrigens dieser Excurs ist, so kurz wird der Definitionsversuch, von dem er ausgeht, abgethan. Dafs die richtige Meinung nicht schon Erkenntnis ist, das beweise die Kunst der Gerichtsredner, die in dem kurzen Zeitabschnitt, den diesen die Wasseruhr zumifst, den Zuhörern durch blofse Überredung, ohne jede tiefere Belehrung, oft eine richtige Meinung über vergangene Vorfälle beibringt.

Dadurch ist dem dritten Definitionsversuch der Weg gebahnt: Erkenntnis ist die mit Erklärung verbundene richtige Vorstellung. Diese Begriffsbestimmung wird von Theaetet ausdrücklich als von einem Anderen vorgebracht bezeichnet, und wer dieser Andere ist, darüber läfst uns die von Sokrates sofort dargebotene Ergänzung keinen Zweifel. Nach der Lehre, auf die hier angespielt wird, gibt es Grundelemente, die nicht Objecte eigentlicher Erkenntnis bilden; diese beziehe sich vielmehr — und damit tritt uns das Gegenstück der oben erörterten Irrtumstheorie vor Augen — nur auf Zusammensetzungen, die mit den Silben im Unterschiede von den elementaren Sprachlauten verglichen werden. Unsere Leser erinnern sich dieser Theorie als jener des Antisthenes (vgl. S. 149 ff.), und sie wissen auch, dafs es uns bis auf weiteres nicht vergönnt ist, die augenscheinlich höchst bedeutende Doctrin in ihren Einzelheiten kennen zu lernen. Gar bemerkenswert ist auch die Thatsache, das Platon hier mit der Bekämpfung der antisthenischen Lehre offenbar eine Selbstberichtigung verbindet. Dem „Menon“ zufolge wird nämlich die richtige Vorstellung oder Meinung dadurch zu vollwertiger Erkenntnis erhoben, dafs sie sich mit ursächlicher Erklärung paart (vgl. S. 301), und im „Symposion“ gilt die richtige Meinung nur so lange als eine Zwischenstufe zwischen Unwissenheit und Wissen, als sie

nicht — und hier ist die Übereinstimmung auch im Ausdruck eine völlig genaue — von der Fähigkeit der Erklärung begleitet ist (vgl. S. 317). Dieses Verhältnis liefert uns einen neuen Beleg für die oft bezweifelte vergleichsweise späte Abfassung des „Theaetet“. Denn hätte Platon zur Zeit, da er diesen Dialog verfaſste, an jenen Überzeugungen festgehalten, dann hätte er es sicherlich nicht unterlassen, den Unterschied seiner von der antisthenischen Doctrin, der sie zum Verwechseln ähnlich sieht, scharf und klar hervorzuheben.

Mit der Bestreitung dieses dritten und letzten Definitionsversuches hat es sich Platon übrigens nicht allzu schwer gemacht. Das griechische Wort, das wir durch „Erklärung“ wiedergeben (logos), gestatte eine dreifache Auslegung. Es könne vorerst den sprachlichen Ausdruck bezeichnen; in diesem Sinne aufgefaſst, füge die Erklärung der richtigen Vorstellung nichts Neues hinzu. Man könne zweitens darunter das geordnete Durchgehen oder die Aufzählung der einzelnen Elemente verstehen; ohne eine solche sei aber die richtige Vorstellung überhaupt nicht möglich. Letztlich könne unter logos — und hier reicht unser „Erklärung“ nicht mehr aus — die Angabe des Unterschiedes verstanden werden; aber auch damit trete zur richtigen Vorstellung keinerlei neue Bestimmung hinzu; denn richtig werde eine Vorstellung erst dann, wenn man die unterscheidenden Merkmale kennt, die das Vorgestellte von einem Anderen trennen. Hier glauben wir von Platon an Platon appellieren zu können. „Wenn man richtig vorstellt“ — so läſst er Diotima zu Sokrates sprechen — „ohne jedoch Rechenschaft davon geben zu können, weiſst du nicht, daſs das weder Wissen ist . . . , noch auch Unwissenheit?“ Der Verfasser des „Symposion“ hat damit eine Unterscheidung anerkannt, die der Verfasser des „Theaetet“ leugnet, und sicherlich mit Unrecht leugnet. Denn Eines ist ein getreues Abbild zweier Gegenstände im Gedächtnis zu bewahren, ein Anderes, auf die sie unterscheidenden Merkmale zu achten, sich ihrer deutlich und vollständig bewuſst zu sein und demgemäſs eine zutreffende und erschöpfende Rechenschaft von ihren Übereinstimmungen und Unterschieden geben zu können.

Überblicken wir das Ganze des Gespräches, so gewahren wir drei Hauptargumente, die Platon gegen die Zulänglichkeit der darin erörterten Erkenntnistheorien ins Feld führt. Als das schwächste derselben darf uns der Hinweis auf die Irrungen gelten, die wir in der Beschäftigung mit bloſsen Zahlen begehen, und die nach Platon eine andere als die in jenen Doctrinen enthaltene Erklärung des Irrtums erfordern. Hier hätten die Urheber dieser Lehren ihrem Angreifer also antworten können: du übersiehst, daſs wir die Zahlenabstractionen stets unter sinnlichen Symbolen vorstellen und daſs in

diesem Bereich begangene Irrtümer eben auf der Handhabung jener Symbole zu beruhen pflegen, ja, dafs sie geradezu durch sie bedingt sind und ausgeschlossen wären, sobald wir mit den reinen Abstractionen als solchen hantieren könnten. Der ungeübte Rechner, der da sagt: $3 \times 6 = 16$, oder der 53 mit 35 verwechselt, oder aus der vorangehenden Zahlenreihe ein Zehntausend in Erinnerung hat, und es an die Stelle des ihm jetzt vorliegenden Tausend setzt — sie liefern naheliegende Beispiele solcher Irrungen und bilden keineswegs eine Gegeninstanz gegen die Zulänglichkeit der in Frage stehenden Irrtumstheorie.

Weit gewichtiger sind die zwei anderen Haupteinwürfe: Wissen oder Erkenntnis bekundet sich vornehmlich durch die richtige Voraussicht künftiger Geschehnisse, und: das „Allgemeine" oder die Kategorien des Seins, der Gleichheit und Ungleichheit, der Einheit und Vielheit, des Guten und Schlechten, des Schönen und Häfslichen sind nicht mit der Sinneswahrnehmung gegeben. Der erste Einwand bildet in Wahrheit eine Unterart des zweiten. Denn das Vermögen der Voraussicht beruht auf der Fähigkeit, Inductionen vorzunehmen, die ihrerseits im letzten Grunde auf Vergleichungen gebaut sind. Der Wahrheitskern der beiden Hinweise ist also einfach dieser: nicht nur empfangen und bewahren wir Sinneseindrücke, sondern wir sind auch imstande, sie zu trennen und zu verbinden und desgleichen Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen ihnen festzustellen (vgl. S. 327). Die neben und mit den Sinneseindrücken auftretenden affectiven Eindrücke, auf welche die von Platon gleichfalls herbeigezogenen Werturteile zurückgehen, bilden einen anderen Fall dessen, was wir mit annähernder Genauigkeit active Reactionen der Seele nennen dürfen. Unberücksichtigt lassen wir den Seinsbegriff, dessen Vieldeutigkeit zu berühren sich bald ein passender Anlafs bieten wird. Wir bedienen uns hierbei übrigens, um nicht allzu weitläufig zu werden, der herkömmlichen Ausdrucksweisen. Wollten wir jedes Bild und jede Hypothese geflissentlich fernhalten, so müfsten wir z. B., statt von einem seine Sinneseindrücke vergleichenden oder auf Sinnesreize reagierenden Ich zu sprechen, vielmehr sagen: aus dem Nacheinander zweier Sinnesphänomene taucht ein drittes Bewufstseinsphänomen empor, welches die jenen beiden gemeinsamen und die sie sondernden Züge enthält.

4. Zu den platonischen Werken, die in erkenntnistheoretischer Rücksicht eine Vorstufe des „Theaetet" bezeichnen, gehört, wie der „Menon" und das „Symposion", so auch der „Kratylos". Tritt doch in ihm die Verwirrungs- oder Vertauschungstheorie des Irrtums ohne jede Einschränkung und ohne irgend eine Andeutung jener Bedenken auf,

Digitized by Google

die wir soeben kennen gelernt haben. Das Gespräch, an welchem aufser Sokrates nur sein treuer Jünger, des reichen Kallias verarmter Bruder Hermogenes und Platons herakliteïscher Jugendlehrer Kratylos teilnehmen (vgl. S. 206 und 320 f.), gehört zu den umstrittensten Schöpfungen unseres Philosophen. Wir fassen seine Abzweckung wie folgt auf. Antisthenes hatte, wie das von einem Nominalisten nicht anders zu erwarten ist, der Sprache und insbesondere der Bedeutung der Worte eingehende Beachtung gewidmet, und noch besitzen wir von ihm den Ausspruch: „An der Spitze der Bildung steht die Untersuchung der Worte“. Nun fafst Platon das Ergebnis seiner Untersuchung nahe am Schlufs des Dialoges also zusammen: „Nicht aus den Worten, sondern vielmehr aus sich selbst sind die Dinge zu erforschen und zu ergründen.“ In welcher Richtung des Antisthenes Namenforschung sich bewegt, was den Inhalt seines aus fünf Büchern bestehenden Werkes „Über Bildung oder über Worte“ ausgemacht hat, das ist uns zu wissen nicht mehr vergönnt. Für Platon ist die Bestreitung seiner Prätension jedenfalls der Anlafs geworden, die damals gangbaren Sprachtheorien zu durchmustern und dabei insbesondere die von seinem Lehrer Kratylos und anderen Herakliteern vertretene Theorie von der Richtigkeit der Namen zu prüfen. Diese deckt sich nicht einfach mit dem, was wir als Naturtheorie bezeichnet und behandelt haben (vgl. I 317 ff.). Sie setzt vielmehr einen durch Weisheit ausgezeichneten, planvoll wirkenden Namengeber voraus. Nicht der Gegensatz von Natur und Satzung, sondern jener zwischen zweckvoller Veranstaltung und willkürlichem Belieben besteht zwischen dieser und der ihr entgegengesetzten Theorie. Die Stellung, welche Platon ihr gegenüber einnimmt, zu erkennen ist schwer, aber doch nicht unmöglich. Sein Ernst ist hier, wie so oft anderwärts, von einem üppigen Rankwerk des Scherzes und der Ironie verdeckt, und überdies durch seine uns so wohlbekannte Neigung zum Überbieten verdunkelt. Allein das wilde und wüste Spiel mit phantastischen Etymologien, das andere getrieben haben und das er selbst ins Mafslose steigert, ist eines, ein anderes sein ernsthafter Glaube, dafs der von jener Theorie vorausgesetzte Zusammenhang zwischen Laut und Bedeutung einst wirklich vorhanden war. Er erörtert in einer Weise, die nichts von Ironie an sich hat, die symbolische Bedeutung einzelner Laute, sehr ähnlich wie Leibniz und Jakob Grimm es gethan haben; er erkennt in der Nachahmung äufserer Bewegungen durch die Bewegung der Sprachwerkzeuge einen Hauptfactor der Sprachbildung, einen wirksameren, als die Lautnachahmung oder Onomatopöie es ist. Zwischen diesen Einräumungen aber und der Anerkennung, dafs die jenen Quellen entstammende Urbedeutung der Worte für uns zumeist nicht mehr zu

enträtseln ist, besteht kein Widerspruch. Denn Platon weifs etwas von dem, was wir das „Leben der Worte“ nennen. Die Vergleichung griechischer Mundarten hat ihn mit Erscheinungen des Lautwandels bekannt gemacht. Dieser und die von Platon unumwunden zugestandene Mitwirkung eines Elements ganz eigentlicher „Convention“ oder Willkür, der Laune des Sprachgebrauchs, wie wir heute sagen, haben den anfänglichen Laut- und Bedeutungsbestand derart verändert, dafs zwischen einst und jetzt eine nicht mehr auszufüllende Kluft gähnt.

Stünde es aber auch anders, so wäre die Sprache noch immer kein geeigneter Schlüssel, uns das Wesen der Dinge aufzuschliefsen. Auch dann wäre es hier wie anderwärts vorzuziehen, die Originale selbst und nicht ihre „Abbilder“ in's Auge zu fassen. Und — was die Hauptsache ist — diese würden im besten Falle nur die Erscheinungswelt, die Welt des Werdens widerspiegeln. Die Erkenntnis der Ideen aber oder der an und für sich seienden Wesenheiten, die Erkenntnis im eigentlichsten Sinne, würde selbst durch das eindringendste Verständnis ursprachlicher Worte nicht gefördert. Auch der Hinweis auf einen der bestrittenen Theorie anhaftenden Widerspruch hat sich Platon nicht entgehen lassen. Einerseits (und das mag wohl jedenfalls antisthenisch sein) soll im richtigen Gebrauch der Worte das richtige Denken beschlossen sein, andrerseits sollen die Sprachschöpfer selbst in der Zuweisung der Namen an die Dinge bereits richtiges Denken und tiefe Einsicht bekundet haben. Damit glauben wir von dem merkwürdigen, an genialen Lichtblicken reichen Gespräch eine zwar nicht erschöpfende, wohl aber, so weit sie reicht, getreue und von allem Hineingeheimnissen freie Rechenschaft gegeben zu haben. Mit dem „Theaetet“ verknüpfen den „Kratylos“ zahlreiche Fäden. In beiden Dialogen wird Antisthenes angegriffen und seine Aporien von der Unmöglichkeit des Widersprechens und Falschsprechens erörtert; in beiden begegnet dieselbe Auslegung des protagoreïschen Satzes vom Menschen als dem Mafs der Dinge; in beiden wird die weitreichende Wirksamkeit der heraklitischen Grundlehre anerkannt; in beiden endlich wird das Treiben der Neu-Herakliteer anschaulich geschildert und launig verspottet.

Digitized by Google

Siebzehntes Capitel.

Der „Sophist“ und der „Staatsmann“.

Der Schlufssatz des „Theaetet“ verheifst eine Fortsetzung. Sokrates fordert seine Mitunterredner auf, am nächsten Morgen wieder zu erscheinen. Das geschieht und damit nimmt der „Sophist“ genannte Dialog seinen Anfang. Kaum ist das Gespräch im Gange, an dem auch eine neu eingeführte Person, ein Fremder aus Elea, teilnimmt, und schon wird das dritte Glied des Cyklus, der „Staatsmann“ angekündigt. In Wahrheit auch ein viertes: der „Philosoph“. Doch hat es Platon bei der Trilogie statt der geplanten Tetralogie bewenden lassen. Dafs er den Bezug auf das unausgeführt gebliebene Vorhaben nicht getilgt hat, rührt vielleicht von der wachsenden Gleichgiltigkeit gegen Fragen der schriftstellerischen Composition her, welche diese, die letzte Phase seines Schaffens, kennzeichnet. Dazu gehört es auch, dafs er die in der Einleitung der „Theaetet“ vorausgesetzte Situation in dessen Fortsetzung aufser acht läfst und der Weiterführung der Vorlesung mit keinem Worte gedenkt. Ja so weit geht jetzt seine Sorglosigkeit in diesen Dingen, dafs er an einer Stelle des „Staatsmanns“ eine Gesprächsperson auf den „Sophisten“ wie auf einen Buch-Dialog zurückweisen läfst.

Gar eigenartig ist die Stellung, welche Sokrates in beiden Gesprächen einnimmt. Man möchte ihn einen Ehrenpräsidenten der Verhandlung nennen. Er eröffnet sie im ersten, eröffnet und schliefst sie im zweiten Dialog, nimmt aber an ihrem Fortgang keinen Anteil. Das ist, wie wir meinen, vorerst dadurch bedingt, dafs Doctrinen, die in früheren Werken durch den Mund des Sokrates verkündet wurden, hier einen Gegenstand der Kritik ausmachen. Der Vorteil, den die Wahl der Gesprächsform für Platon besafs, ihn an keine der vorgebrachten Lehren zu binden, wird durch dieses Zurücktreten seines Hauptsprechers wesentlich erhöht. Die Ersetzung des Sokrates durch den eleatischen Fremden aber, der im Kreise des Parmenides und Zenon aufgewachsen war, bietet Platon einen neuen Vorteil. Die Kritik auch des Eleatismus, die ein Hauptabsehen des „Sophisten“ bildet, erfolgt in der schonendsten und ehrerbietigsten Weise, zum Teil in der Form einer Selbstberichtigung des Eleaten, was nicht nur Platons per-

Digitized by Google

sönlicher Gesinnung entspricht, sondern ihm auch als Folie für die sonstige Polemik des Dialogs gar erwünscht ist. Der „Sophist“ besteht aus zwei scheinbar ganz disparaten Teilen, einer umschliefsenden „Schale“ und einem von dieser umschlossenen „Kern“. Das Band, welches beide Teile verknüpft, kann erst dem mit dem Gang und Inhalt des Gesprächs Vertrauten aufgewiesen werden.

Das ostensible Ziel der Untersuchung ist die Definition des Sophisten. Mit scheinbarer Unbefangenheit wird der Schwierigkeit des Gegenstandes gemäfs eine Vorübung vorangeschickt; sie gilt der Begriffsbestimmung des „Anglers“. Hierbei wird gar weit ausgeholt. Zuerst wird die gesamte Kunst in die productive und die erwerbende geschieden. Dem auf freiwilligem Tausch beruhenden Erwerb tritt die gewaltsame Aneignung gegenüber. Durch die Unterschiede der Objecte, der Mittel, auch der Tageszeit der Jagd steigt die Einteilung allgemach bis zum Angler herab. Da zeigt es sich plötzlich, dafs die vermeintliche Vorübung bereits in das Herz der Hauptuntersuchung selbst geführt hat. Der Angler hat es mit Fischen, der Sophist mit Menschen zu thun: dem Meer, den Flüssen und Seen, in denen der Angler sein Gewerbe treibt, steht die Erde mit ihren „Strömen des Reichtums“ und den üppigen „Wiesen der Jugend“ gegenüber, die dem Sophisten seinen Unterhalt gewähren. Diesem Wink entsprechend wird jetzt die Landjagd in die auf wilde und zahme Landtiere geschieden; zu den letzteren gehört der Mensch. Gewaltthätig jagt ihn der Räuber, der Sclavenfänger, der Tyrann und der Krieger; andere bedienen sich des Mittels der Überredung. Deren Kunst wird mannigfach gegliedert, bis eine der Unterarten, nämlich die private, auf Lohngewinn abzielende, Tugenderwerb verheifsende Kunst als jene des Sophisten erkannt wird! Ist es möglich, malitiöser zu sein? Allerdings; bleibt doch Platon hierbei nicht stehen; vielmehr versucht er es in immer neuen, nicht minder gehässigen Anläufen, sich seinem Ziel zu nähern. Zur Erwerbskunst gehört auch die des Grofshändlers, in welcher der Sophist, der mit Seelen-Nahrungsmitteln von Stadt zu Stadt zieht, seine Stelle findet. Doch kann er denselben Handel auch als sefshafter Krämer betreiben oder als Producent, der sein eigenes Erzeugnis feilbietet. Allein auch unter jenen Erwerbskünstlern, deren Mittel der Kampf ist, nimmt der Sophist einen Platz ein; seine Waffe ist das Wort, dessen Verwendungsart das Streitgespräch. Ferner wird auf eine Reihe von Verrichtungen hingewiesen, deren Abzweckung das Sichten und Scheiden ist. Gilt es hierbei das Ausscheiden des Schlechten und Häfslichen, so erhalten diese Beschäftigungen den gemeinsamen Namen der „Reinigung“. Diese wird zweifach gegliedert, je nachdem sie sich auf Körperliches oder Geistiges erstreckt. Dem Fegen, Bürsten, Scheuern, Waschen auch un-

beseelter Gegenstände tritt die innere Reinigung unseres Leibes zur Seite, welche die Heilkunst und auch die Gymnastik bewirken. Zur seelischen Reinigung gehört unter anderem die Beseitigung der Unwissenheit, die nicht zum mindesten durch den Elenchos (das Kreuz- und Querverhör) erzielt wird. An diesem Punkte findet es Platon am schwierigsten, die Sophistik von der Philosophie zu scheiden; er versucht es, indem er der ersteren die Prätension der Allwissenheit leiht. Dieselbe Prätension trete wie im Streitgespräch oder der negativen Eristik auch in der positiven Belehrung des Sophisten auf. Hier wird die mit jenem Anspruch behaftete Belehrung um seiner offenkundigen Wesenlosigkeit willen für ein bloſses Spiel erklärt. Sie kann sich nicht auf die Dinge selbst, sondern nur auf ihre Abbilder beziehen. Dadurch wird dieses Spiel genauer als ein Teil der Mimetik oder der Nachbildungskunst bestimmt. Diese zerfällt wieder in eine Kunst, die Ebenbilder, und in eine solche, die bloſse Trugbilder erzeugt. Der Sophist wird nunmehr als ein Adept der letzteren, als ein Gaukler oder Täuscher erkannt!

2. Hier verknotet sich der zweite Teil des Gespräches mit dem ersten, der Ernst der Untersuchung mit dem herben Scherze der Polemik, deren Ziel uns sogleich deutlich werden wird. Den Übergang vermittelt die Frage, wie denn Täuschung möglich sei, ob sie nicht die Annahme eines Nicht-Seienden in sich schlieſse, vor der schon der alte Parmenides so eindringlich gewarnt hat (vgl. I, 138). Der sophistische Gegner — und damit ist Antisthenes gemeint — wird es nicht dulden, daſs wir das Vorhandensein der „Unwahrheit in Sätzen und Meinungen“ und damit das Wissen vom Unwiſsbaren, vom Nicht-Seienden, behaupten. Das facettenreiche Problem ist schon mehrfach aufgetaucht (vgl. I, 363 f., II, 150). Hier müssen wir selbst ihm ernstlich nähertreten, ehe wir weiterschreiten können. Wie gelangen wir, so darf man mit Fug fragen, dazu, von dem Irrealen oder Nicht-Seienden zu sprechen und zu handeln? Was ist das Wesen dieses Begriffes? Er geht — so dürfen wir antworten — im letzten Grunde auf den Begriff der Abwesenheit zurück, der lediglich durch das vergleichende Urteil gewonnen wird. Ich habe zwei Kreise entworfen und die Mitte des einen mit einem Punkt versehen. Ich vergleiche die beiden Kreise und werde mir dieses Unterschiedes bewuſst, des Punkt-Besitzes, den der eine Kreis aufweist, der andere vermissen läſst. Die also ermittelte Abwesenheit, der constatierte Mangel oder Abgang eines anderweitig bereits bekannten Positiven, das ist der Kern jenes Begriffes. Negative Phänomene, einen negativen Erkenntnisstoff gibt es in der That nicht; jedes Phänomen ist an sich und unmittelbar etwas Positives. Der entgegengesetzte Anschein ent-

springt einer naheliegenden Verwechslung. Die Kälte z. B. ist ein positiver Gefühlszustand. Warum erscheint sie uns als der negative Gegensatz der Wärme? Doch wohl nur darum, weil solch ein Gegensatz in Wahrheit einerseits im Bereich der Erzeugungsmittel der beiden Gefühlszustände besteht, andererseits im Bereich der objectiven Wirkungen dieser Erzeugungsmittel sowohl als der durch sie erzeugten Gefühlszustände selbst (z. B. Heizen, Nicht-Heizen — Brennen, Nicht-Brennen — Transspirieren, Nicht-Transspirieren). Der Erkenntnis dieses Sachverhaltes steht der Verfasser des „Sophisten“ jedenfalls ungleich näher als Hegel, in dessen Dialektik der Unbegriff des „Nichts“, diese „phantastische Hypostase“, wie Trendelenburg sie nennt, noch die Rolle eines thätigen, und zwar des einflufsreichsten thätigen Factors spielt.

Platon befreit sich von dem Alpdruck des Nicht-Seienden, indem er es auf den positiven Begriff des Verschiedenen zurückführt. Das Nicht-Seiende hat stets nur relative Bedeutung; es bezeichnet im Gegensatz zu einem bestimmten Seienden jedesmal ein Anders-Seiendes. Das Nicht-Seiende im Bereich des Schönen ist einfach das Häfsliche, im Bereich des Guten das Schlechte usw. Der zweite Schritt dieser Reduction ist logisch anfechtbarer als der erste. Denn streng genommen ist das Nicht-Schöne alles Andere mit alleinigem Ausschlufs des Schönen. Die Bedürfnisse des Lebens und der belehrenden Mitteilung überhaupt führen uns aber in Wahrheit kaum jemals dazu, von der Gesamtheit der Dinge oder der begrifflichen Elemente mit Ausnahme eines einzigen zu handeln; vielmehr dient das Prädicat der Verneinung in der Regel und zumal in der dialektischen Gliederung oder Einteilung eines Wissensstoffes dazu, aus einer übergeordneten Gattung eine der sie zusammensetzenden Unterarten auszuschliefsen und so mittelbar den Rest der Gattung zu umgrenzen.

Ist so das Schreckgespenst der absoluten Verneinung gebannt, so drängen sich sogleich neue Rätselfragen heran, unter welchen die nach dem Wesen des Gegensatzes des Nicht-Seienden, des Seienden selbst, die erste Stelle einnimmt. Zwei Grundansichten treten einander schroff gegenüber: die materialistische und die idealistische. Der ersteren gilt nur das für seiend oder real, „was sich mit Händen greifen läfst“; auch die Seele hält sie für etwas Körperliches; unter ihren Vertretern sind sicherlich die atomistischen Physiker zu verstehen. Ihre Gegner haben sich gar vorsichtig in das Bereich des Unsichtbaren geflüchtet; vom Himmel herab führen sie ihre Kämpfe mit den „Erdgeborenen“; nichts anderes erklären sie für real als unkörperliche Wesenheiten oder Urbilder. Mit diesen „Ideenfreunden“ hat Platon niemand Anderen gemeint als sich und seine Anhänger und dabei einen Humor an den Tag gelegt, der nicht allen Platon-Forschern zugänglich oder glaubhaft

war. Er wird uns um so verständlicher, je deutlicher wir einsehen, dafs der „Sophist“ tiefgreifende Modificationen der Ideenlehre einführt, so dafs diese in ihrer älteren Gestalt für ihren Urheber selbst gleichsam etwas Gegenständliches und Geschichtliches geworden ist. An beiden Grundlehren wird einschneidende Kritik geübt. Der materialistischen Ansicht wird vorgeworfen, dafs sie alles Seelische, alle Seeleneigenschaften, selbst die höchsten und wertvollsten, wie Tugend und Gerechtigkeit, für etwas Nicht-Seiendes oder Irreales erklären müsse. Den „ehrwürdigen und heiligen“, aber in ewiger (fast möchte man sagen, in pedantischer) Ruhe verharrenden Urbildern wird die Fähigkeit abgesprochen, die Vorgänge der Erscheinungswelt sowohl als den Procefs der Erkenntnis zu erklären. Dabei läfst es Platon an wundersamen Irrschlüssen nicht fehlen. Das Erkennen sei ein Thun, das Erkanntwerden somit ein Leiden, was der wandellosen Unbeweglichkeit jener obersten Erkenntnisobjecte widerstreite. Es sind vorzugsweise, wenn auch nicht ausschliefslich, die Formen der Sprache, die ihn hier irreführen. Die Passivform gilt einmal dem Erleiden einer Einwirkung, ein andermal der Beziehung eines Thuns auf einen durch dieses ganz und gar nicht afficierten Gegenstand. „Die Saite wird geschlagen“, „das Kind wird erzogen“, das sind Fälle der ersten, „die Sonne wird geschaut“, „das Bild wird bewundert“, Fälle der zweiten und völlig verschiedenen Art. Und desgleichen braucht der Materialist, wenn er die selbständige Existenz immaterieller Wesen leugnet, darum keineswegs die Realität psysischer Geschehnisse, das Vorwalten von Beziehungen oder die Geltung von Normen zu bestreiten. Allein der Gesichtspunkt der formalen Correctheit ist hier wie im Vorigen in der That ein mehr nebensächlicher. Der zuletzt angedeutete Mehrsinn des „Seins“ ist übrigens Platon selber nicht entgangen. Hat doch das Bedürfnis, diesen Begriff zu klären und ihn von dem unzulänglichen blofsen Substanz- oder Dinglichkeitsbegriffe loszulösen, gewifs einen Anteil an dem Versuche gehabt, der ihn zum Vorläufer aller modernen Energetiker macht. „Wirklich ist einzig und allein das Wirkende“, so können wir, dank dem Tiefsinn der deutschen Sprache, jene wunderbare Äufserung Platons bündig wiedergeben, die wörtlich also lautet: „Ich behaupte nun, dafs, was irgendwelche Kraft besitzt, sei es auf ein wie immer geartetes Anderes zu wirken, sei es auch nur das Mindeste, selbst von dem Geringwertigsten, zu erleiden, und wäre es auch nur ein einziges Mal — dafs all das wahrhaft sei; denn ich bestimme das Wesen des Seienden dahin, dafs es nichts Anderes ist als Kraft oder Vermögen (dynamis).“

Auf Grund dieser Begriffsbestimmung wird den „Ideenfreunden“ das Zugeständnis abgerungen, dafs Wirksamkeit und damit auch Bewegung

Digitized by Google

jenen obersten Wesenheiten nicht fehlen könne. Ferner wird diesen Leben, Seele und Einsicht zuerkannt, — mittelst eines Gedankensprunges, welcher aus der die Werke der platonischen Spätzeit mehr und mehr beherrschenden Tendenz erwachsen ist, die Urprincipien der Welt als seelische und bewufste zu betrachten. Damit hat die Ideenlehre eine Umbildung erfahren, die man nicht unangemessen auch eine Rückbildung nennen könnte. Alle Ontologie, so dürfen wir mit Fug sagen, ist abgeblafste Theologie (vgl. S. 320). Indem die metaphysischen Wesenheiten wieder Wirksamkeit und Beseelung empfangen, kehren sie gleichsam zu ihrem Ursprung zurück. Es hat sich derselbe Kreislauf vollzogen, den wir schon einmal sich vollziehen sahen (vgl. S. 142). Damit wird auch der Wall, der die Welt des Werdens von jener des Seins geschieden hatte, durchbrochen. Platons Befreiung von den Banden des Eleatismus — in dieses eine Wort läfst sich der ganze positive Gedankengehalt des „Sophisten" zusammendrängen. Dieser Befreiungsprocefs spielt sich jedoch auf mehreren Gebieten zugleich ab. Denn der Lösungsversuch des ontologischen Problems baut sich auf jenem des logischen auf.

Die Frage: wie ist Unwahrheit, Irrtum und Täuschung möglich? erweitert sich zu der anderen: wie ist eine Aussage überhaupt möglich? Diesem Problem, das unseren Lesern als das der Prädication wohlbekannt ist (vgl. S. 143 f.), nähert sich Platon von der Seite des sprachlichen Ausdrucks. Ein Satz oder eine Rede setze zwei Arten von Worten voraus: Nennworte und Aussageworte (Nomina und Verba). Keines dieser Elemente ergebe in seiner Vereinzelung eine Rede. Wer Worte wie „geht, läuft, schläft" in noch so langer Folge aneinander reiht, erziele damit so wenig eine Aussage, wie die Aneinanderreihung von „Löwe, Hirsch, Pferd" u. s. w. eine solche bewirkt. Erst die Verknüfung beider Elemente, eine Verbindung wie: „der Mensch lernt" oder „der Hirsch läuft" vermittelt eine Aussage. Je nachdem diese Verbindung der Wirklichkeit entspricht oder nicht, ist die Aussage wahr oder falsch. „Theaetet sitzt" und „Theaetet fliegt" sind zutreffende Beispiele. Diese erste Darlegung der elementaren Lehre von Sätzen oder Urteilen war in einem Zeitalter keineswegs wertlos, das weder irgend eine Logik noch eine ausgebildete Grammatik besafs und in welchem zu der, selbst noch bei Aristoteles sehr unvollkommenen, Unterscheidung der Redeteile und der Wortformen erst kürzlich, vornehmlich durch Protagoras, der Grund gelegt war. Gerne wüfsten wir, wie sich diese Lehre Platons zu der im „Theaetet" vorgebrachten aber als unzulänglich zurückgewiesenen Theorie verhielt, die gleichfalls alle Wahrheit und allen Irrtum auf Verbindungen zurückführt und die man mit hoher Wahrscheinlichkeit dem Antisthenes zuschreibt. Man wird schwerlich

fehlgehen, wenn man in dieser Theorie den Keim erblickt, der durch Platons Bemühen zu voller Entfaltung gebracht ward. Es wäre nicht das erste Mal, dafs der Nachfolger auf den Vorgänger, auf dessen Schultern er steht, mit Geringschätzung herabgeblickt hat.

Die erkenntnistheoretische Grundfrage gilt Platon freilich durch jene sprachliche Analyse noch nicht als gelöst. Die eigentliche Lösung kann nach den Voraussetzungen, die sein ganzes Denken beherrschen, nur im Bereich der Ontologie erfolgen, durch den Nachweis, dafs jene Verbindungen oder Verknüpfungen sich auch im realen Hintergrunde alles Geschehens, in der Welt der an und für sich seienden Wesenheiten, der gegenständlichen Urbilder oder Formen, vollziehen. Die Ideenlehre, wie ihr Urheber sie zuerst aufgebaut hatte, zeigt ein, man darf sagen eleatisches Antlitz. Nunmehr macht die Begriffsstarrheit der Begriffsflüssigkeit Platz. Jetzt erklärt Platon, es sei völlig unphilosophisch, „alles von allem abzutrennen,“ es gäbe keine „gründlichere Vernichtung aller vernunftgemäfsen Erörterung als das Loslösen eines jeden von allem andern.“ Er verkündet die Theorie von der „Verflechtung der Urbilder,“ von der „Gemeinschaft der Gattungen“; und er legt diese Neuerung mittelst eines gar feinen Kunstgriffs dem eleatischen Fremden in den Mund, gleichwie als sollte dieser dafür Zeugnis ablegen, dafs die Abkehr von eleatischer Begriffsstarrheit im Geiste des Parmenides selbst erfolgt ist, dafs Platon und nicht etwa die Neu-Eleaten oder Megariker und der mit ihnen verbündete Antisthenes die echten und rechten Erben des grofsen Ontologen sind. Die Theorie leugnet nicht, dafs es einander ausschliefsende Ideen gibt, wie es die Gegensätze der Ruhe und Bewegung sind; andere und gar viele Ideen aber vermögen es, eine Gemeinschaft mit einander einzugehen, eine Gemeinschaft, welche die Teilnahme eines Dinges an einer Mehrheit von Ideen ermöglicht. Auf diesem Wege soll die alte Rätselfrage ihre Lösung empfangen, wie ein Ding mannigfache Eigenschaften besitzen könne und sein Wesen sich nicht in dem Besitz irgend einer Eigenschaft, in der Zuteilung irgend eines Prädicats erschöpfen müsse. Oder vielmehr, die Doppelfrage soll gelöst werden: wie kann ein Subject mannigfache Prädicate besitzen? wie kann ein Prädicat mannigfachen Subjecten angehören? Der Streitdialektik, wie sie im „Euthydem“ sich getummelt hatte, wird der Boden entzogen. Behauptungen von der Art, dafs der kranke Sokrates ein vom gesunden Sokrates oder der weifse ein vom musikalisch gebildeten Sokrates grundverschiedener Mensch sei, dafs ferner zwei Wesen, die eine Eigenschaft gemein haben, darum in keiner anderen Rücksicht verschieden sein können, fallen zu Boden. Für Einschränkungen, für Vermittlungen, für Übergänge jeder Art wird breiter Raum gewonnen. Sie treten an die Stelle der alten scharf zu-

gespitzten Begriffsalternativen, wie: wer etwas weifs, ist ein Wissender und mufs darum alles wissen, oder: es gibt kein Meinen oder Mutmafsen, weil man alles entweder weifs oder nicht weifs.

3. Und damit glauben wir den Lebensnerv nicht nur dieses einen Dialogs berührt zu haben. Die Altersphase Platons, der Johannistrieb seines Philosophierens, steht leibhaftig vor uns. Es fröstelt den greisen Denker in seinem Ideenhimmel. Der Geist und das Herz gewinnt stärkeren Anteil an Einzeldingen, Einzelwesen, Einzelprocessen. Er erkennt die Unzulänglichkeit aller uneingeschränkten Theorien. Jede schroffe Einseitigkeit stöfst ihn ab, aller kahlen Verneinung wird er abhold. Allenthalben lugt er nach Compromissen aus. Er trachtet nach einem Ausgleich zwischen Gegensätzen, sogar zwischen jenem des Seins und des Nicht-Seins. Wie er in den „Gesetzen“ die Verfassungen mischt, so im „Timaeos“ die Ideen und im „Philebos“ Arten der Lust und der Einsicht. Die neue Wendung hat sich, wenn man genau zusieht, schon im Eingang des „Parmenides“ angekündigt. Die Relativität der Begriffe der Einheit, der Vielheit u. s. w. wird bereits dort dargelegt, und der Lösungsversuch der Aporien, der im „Sophistes“ erfolgt, mindestens in Aussicht genommen. Der ganze Gang jenes Dialogs ist vielleicht schon von der Ahnung beherrscht, dafs es nur die absolut gefafsten, keiner Milderung und Vermittlung zugänglichen Begriffe der Einheit, des Seins u. s. w. sind, die uns in das Wirrsal der dort so grell ausgemalten unlösbaren Schwierigkeiten verstricken. Mit alledem hängt es zusammen, dafs die Dialektik mehr und mehr in den Dienst des Weltverständnisses tritt. Es gilt Platon, sich der bunten Fülle der Erscheinungen zu bemächtigen. Das geschieht mittelst der auf dem Wege der Zweiteilung (Dichotomie) fortschreitenden Einteilung und Classification. Die Natur mit ihren Gattungen und Geschlechtern von Tieren, Pflanzen, unorganischen Bildungen, hat hier den Weg gewiesen. Ihren Spuren zu folgen, alle Gegenstände und alle menschlichen Thätigkeiten nach Gruppen zu ordnen und so vom Allgemeinsten zum Besondersten hinabzusteigen oder umgekehrt, das wird die Lust des greisen Platon. Er übt diese Kunst halb scherzhaft-polemisch und nicht ohne einen Anflug von Selbstironie gegenüber dem, was an ihr pedantisch ist, im „Sophisten“, mit wachsendem Ernst und an würdigeren Gegenständen im „Staatsmann“. Ein Komiker-Fragment belehrt uns darüber, dass diese Methode, die man die naturhistorische nennen darf, in der Akademie auch an ihren eigentlichsten Objecten — an Pflanzen und Tieren — geübt ward. Aus dieser Schule ist Aristoteles hervorgegangen, den wir als Naturhistoriker auf allen Wissensgebieten kennen und bewundern lernen werden.

An diese Wendung knüpft sich eine andere. Der Forscher, der sich auf die Erkenntnis der Einzeldinge einläfst, der aus den Höhen abstracter Allgemeinheit in die Niederungen concreter Thatsächlichkeit herabsteigt, kann unmöglich fortfahren, den Wertunterschieden ein alles überragendes Gewicht beizulegen. Die Sonne der Wissenschaft — das kann er nicht verkennen — leuchtet (um Baco's Wort zu gebrauchen) über Düngerhaufen wie über Paläste. Einteilungen und Anordnungen, die auf Unterschieden menschlicher oder gar nationaler Wertschätzung fufsen, widerstreiten dem natürlichen System der Classification vielfach bis zum Lächerlichen. So begreift man es, dafs dem Verfasser des „Staatsmanns" die Einteilung der Menschheit in Griechen und Barbaren so ungereimt dünkt, wie es jene in Phryger und Nicht-Phryger wäre. Auch diesem Fortgang zu strenger Wissenschaftlichkeit, der sich übrigens in der vom „Theaetet" ab stetig fortschreitenden Ausbildung einer technischen Nomenclatur ausprägt, präludiert bereits der „Parmenides". Auf Sokrates' Erklärung nämlich er sei oft im Zweifel darüber, ob auch geringwertigen Gegenständen, wie es „Haare, Schmutz oder Schlamm" sind, Ideen oder Urbilder entsprechen, erwidert Parmenides, Sokrates sei eben noch jung, er werde bei zunehmender Reife diese Frage bejahend beantworten und die Meinung der Menschen geringer achten lernen.

Doch zurück zum „Sophisten". Noch haben wir eines schwerwiegenden Umstandes zu gedenken. Der Platon eigene Zug zur Vergegenständlichung der Begriffe hat etwas gar Wunderbares zuwege gebracht. Der Beziehungsbegriff des Verschiedenen hatte die absolute Negation ersetzt. Allein er ist selbst wieder zu einem absoluten geworden. Das kaum Verflüssigte — so möchte man sagen — hat sich alsbald wieder verfestigt. Es ist keine blofs bildliche Redeweise, wenn Platon das zum „Anderen" oder „Verschiedenen" gewordene Nicht-Seiende wieder wie ein selbständiges Princip hinstellt, das über alle Dinge ausgebreitet ist. Indem er so dieses Nicht-Seiende für ein Seiendes oder Reales erklärt, wirft er den Vorkämpfern formaler Begriffsstrenge, den antiken Herbartianern (vgl. S. 144), welche der Gesamtinhalt des Gespräches zu reizen geeignet war, den Fehdehandschuh hin. „Wir werden nicht ungestraft bleiben" — „wir haben spätlernenden Greisen einen Schmaus bereitet" — in derartigen Wendungen, von denen die letzte unverkennbar auf A n t i s t h e n e s zielt, drückt Platon seine Erwartung bevorstehender Angriffe und zugleich die Geringschätzung seiner Angreifer aus. H i e r l i e g t d e r S c h l ü s s e l z u m V e r s t ä n d n i s d e s D i a l o g s a l s e i n e s G a n z e n. Wir erfassen das Band, welches den äusseren und den inneren Teil des Gesprächs zusammenschliefst. Platon brandmarkt seine Gegner, vor allem den persönlichen Feind Antisthenes,

der ihn selbst in seinem „Sathon“ verunglimpft hatte, als Sophisten; und er entwirft in den scheinbar objectiv wissenschaftlichen, in Wahrheit von bitterster Abneigung eingegebenen Definitionsversuchen das denkbar abschreckendste Bild dieses Typus. Er hat dabei weit mehr sokratische Streitdialektiker als die sogenannten Sophisten einer früheren Generation im Auge. Das erhellt trotz des Bemühens, die neuen „Sophisten“ an die alten Träger dieses Namens nicht ohne Gewaltsamkeit zu knüpfen, aus der Rolle, welche in dieser Schilderung eben die Streitdialektik spielt, die nach dem Ausweis der platonischen Dialoge selbst, eines „Hippias“, „Protagoras“ und „Gorgias“, den alten grofsen Sophisten fremd gewesen war. Gegen die begriffsstarren Megariker und den ihnen nahestehenden Antisthenes richtet sich der Lehrgehalt des Dialoges, und ihrem Gegenangriff kommt Platon durch seine Erörterungen über das Wesen des Sophisten zuvor. Zu der Malice, mit welcher dies geschieht, bietet ein Erzeugnis der neuesten Zeit eine zutreffende Parallele. Ich meine Zöllners Buch über „die Natur der Kometen“, das an die wissenschaftliche Behandlung des Gegenstandes „Studien im Gebiete der Psychologie und der Erkenntnistheorie“ anreiht, worin unter dem Vorwand, Hemmnisse des wissenschaftlichen Fortschritts darzulegen, heftige persönliche Ausfälle gegen Tyndall, Hofmann u. s. w. erfolgen. Bei Platon handelt es sich übrigens nicht blofs um einen polemischen Kunstgriff. Seine Bitterkeit zieht auch aus dem Ingrimm Nahrung, mit dem man auf die eigenen Jugendfehler zurückblickt. Die Begriffsstarrheit, die er an seinen Gegnern geifselt, war ihm selbst nicht immer fremd geblieben. Die fruchtbare Dialektik, die er jetzt zu treiben beginnt, das Organ, mittelst dessen er und nach ihm sein vornehmster Schüler sich der ganzen Breite und Weite der Erscheinungswelt zu bemächtigen trachtet, hebt sich scharf ab von der sterilen Dialektik, die den Eintritt in die Erscheinungswelt abzuwehren geeignet ist. Billiger ist es, Schwierigkeiten, mit denen man selbst lange gerungen hat, als ernste und bedeutende anzuerkennen. Allein psychologisch begreiflich ist es, dafs man denjenigen, welche die endlich gewonnene Hilfe voraussichtlich verschmähen und fortfahren werden, sich in dem von uns verlassenen Irrgarten zu tummeln — dafs man diesen, sage ich, grollt, ihre Beharrlichkeit als hartnäckigen Trotz verachtet, dafs die schon früher vorhandene Feindseligkeit sich verschärft und bis zu jener Höhe steigert, wie sie aus den am Schlusse des Gesprächs zusammengefafsten Definitionen des Sophisten zu uns spricht.

4. Die Früchte, die der „Sophist“ verheifsen hat, wir pflücken sie im „Staatsmann“. Die Abkehr vom Abstracten zum Concreten, der helle Einblick in die Complication der Wirklichkeit, die ihm entstammende

Ablehnung vorschneller Verallgemeinerungen und halber oder unvollständiger Wahrheiten — das sind einige Charakterzüge dieses Werkes. Solchen Merkmalen hoher Reife gesellt sich in der gesteigerten Redseligkeit ein Symptom des beginnenden Greisenalters zu. Platons Ideenfülle ist immer dieselbe, aber die Herrschaft über seine Gedanken wird allgemach eine minder stramme. An die Verwendung eines Beispiels knüpft sich alsbald ein Excurs über das Wesen des Beispiels; die Frage nach dem Zuviel oder Zuwenig der Erörterung hat eine Untersuchung des Mafsbegriffs zur Folge. Auch der „Cultus der Methode“ trägt das Seine dazu bei, die Einheitlichkeit des Werkes zu schädigen, nicht minder seinen künstlerischen Reiz, während der wie ein Gegengewicht gegen die Trockenheit der Classificationen eingeschaltete Mythos von der Urzeit den Dialog zwar fesselnder, aber auch minder einheitlich gestaltet.

Die Erörterung (an der wieder eine neue Gesprächsperson, der jüngere Sokrates teilnimmt) geht von dem Begriff der Wissenschaft oder Erkenntnis aus. Diese wird in die theoretische und praktische zerfällt. Die letztere, auch die Kunst des Handwerks genannt, hat es nur mit der Hervorbringung materieller Erzeugnisse zu thun, so dafs die königliche Kunst zu unserer Überraschung innerhalb der ersteren Kategorie gesucht wird. Durch fortgesetzte Einteilungen gelangt man zur Kunst des Hirten; und überaus merkwürdig ist es zu sehen, dafs Platon, wie um nicht durch Werturteile bestochen zu werden, seiner neuen, streng scientifischen, Methode gehorchend, den Menschen nicht etwa durch specifische seelische Merkmale, wie die Vernunft oder die Götterverehrung, sondern durch ganz äufserliche Kennzeichen, wie die Zweifüfsigkeit, die Horn- und die Flügellosigkeit es sind, allgemach von den übrigen Lebewesen scheidet. Gegen die, wie es scheint, antisthenische, Identification des Königs mit dem Hirten wird geltend gemacht, dafs die Obsorge des letzteren sich auf das gesamte Leben der Herde mit Einschluss ihrer Ernährung erstreckt, während der Bereich der königlichen Thätigkeit ein engerer ist. Hier schaltet Platon den vorerwähnten wundersamen Mythos ein, der den folgenden Gedanken versinnlicht. Die Menschen befinden sich nicht mehr, gleichwie in der Vorzeit, unter der unmittelbaren Obhut der Gottheit. In wechselnden Perioden wird das Weltall von dieser selbst bewegt und dann wieder seiner eigenen Bewegung überlassen. Auch das Menschengeschlecht — das wird in phantasievoller, ja phantastischer Weise ausgeführt — ist gleich seiner Wohnstätte selbständig geworden. Als es, der göttlichen Leitung entratend, dem Untergange nahe war, da wurden ihm von den Göttern die Künste geschenkt, aus deren Gesamtheit es jetzt die Kunst des Staatsmanns auszusondern gilt. Die Schwierigkeit dieser Aus-

sonderung soll eine Vorübung erleichtern, wobei man sich des „Anglers" im „Sophisten" erinnert. Diesmal ist es die „Webekunst", deren weitläufige Behandlung mehrfachen sachlichen und methodischen Gewinn abwirft. Man lernt die Hauptverrichtung von mitwirkenden Nebenverrichtungen scheiden; die im „Sophisten" ausschliefslich befolgte Methode der Zweiteilung wird als unzureichend aufgegeben; zwischen Arten und blofsen Teilen, die keine Arten sind, wird strenge geschieden. Die Frage, ob die Erörterung nicht allzu langwierig sei, führt, wie schon erwähnt, zur Untersuchung des Mafsbegriffes. Viel und wenig, grofs und klein, diese Worte haben einen doppelten Sinn, einen relativen und einen absoluten. Einmal drücken sie das Ergebnis eines Vergleiches aus — A ist grofs oder klein im Verhältnis zu B oder C —; ein andermal ist der Mafsstab dem in Frage kommenden Gegenstand selbst entnommen. So beiläufig diese Bemerkung auch erfolgt, so denkwürdig erscheint sie, wenn wir sie mit verwandten Darlegungen im „Phaedon", im „Staat" und im „Theaetet" vergleichen. Von der erkenntnistheoretischen Aporie, wie doch dasselbe Ding zugleich grofs und klein, viel und wenig sein könne, ist nicht mehr die Rede. Platon hat eine neue und wir dürfen wohl sagen, höhere Stufe erklommen. Diese und gleichartige Denkschwierigkeiten liegen hinter ihm. Die „Anteilnahme" der Dinge an den Ideen, in denen vordem deren Lösung gefunden ward, glänzt durch ihre Abwesenheit, wie denn die an und für sich existierenden Urbilder nach ihrer Erhöhung im „Sophisten" gar auffällig in den Hintergrund treten. Platon — fast fühlt man sich so zu scherzen versucht — hat seine Ideen unter Verleihung des Götterranges in den Ruhestand versetzt.

Die „mitwirkenden" Künste werden in sieben Classen geschieden, je nachdem sie Urproducte, Werkzeuge, Behältnisse, Nahrungs-, Schutz-, Trag- oder Beförderungs- und Ergötzungsmittel liefern — eine Einteilung, die das äufserlich verschiedenartigste unter die Einheit je eines gemeinsamen Zweckes zusammenfasst, wie denn z. B. Kleider, die Mehrzahl der Waffen und aufserdem Stadtmauern zusammen die Classe der Schutzmittel bilden. Der Staatskunst näher stehen, aber doch nur als ihr dienstbare Verrichtungen, jene des Feldherrn, gleichwie die mit einiger Ironie behandelten Leistungen des Wahrsagers und des Priesters. In der sich anschliefsenden Erörterung über die Staatsformen, deren drei gezählt werden: die Einherrschaft, die Mehrherrschaft und die Vielherrschaft oder Demokratie, wird der wirtschaftliche Gesichtspunkt, der in der betreffenden Partie des „Staates" eine so grofse Rolle spielte, fallen gelassen und für unwesentlich erklärt. Nicht ob Reiche oder Arme, sondern ob Einsichtige oder Einsichtlose das Regiment führen, mache einen eingreifenden Unterschied. Dafs nun jemals die Einsicht

einer irgend gröfseren Zahl zuteil werden könne, das wird rundweg geleugnet. Gebe es doch in keiner griechischen Stadt auch nur fünfzig gute Brettspieler, geschweige denn ebenso viele gute Staatsmänner. Auch ob die Herrschaft unter freiwilliger Zustimmung der Beherrschten oder gegen ihren Willen geübt wird, auch diese Unterscheidung sei nicht eine wahrhaft belangreiche. Als entscheidend gilt einzig und allein das Mafs der Einsicht, wobei der gute Wille mit dieser wie untrennbar gepaart erscheint, nicht anders als wie im „Staate" die Figur des Philosophen mit der des Gerechten zuletzt in eins zusammenschmilzt.

Es folgt die Untersuchung, die den Kern des Dialogs ausmacht, die Verhandlung der Frage nämlich: sind Gesetze notwendig und heilsam? Das wird vorerst geleugnet. Es wird den Gesetzen vorgeworfen, dafs sie der Mannigfaltigkeit der Lagen und Fälle nicht gerecht werden können. „Unmöglich kann das durchweg Einfache für das niemals Einfache passen." Wenn ein Arzt eine Reise antritt, für die ins Auge gefasste Dauer seiner Abwesenheit den Patienten schriftliche Anordnungen zurückläfst, dann aber bei seiner unerwartet frühen Heimkehr die Witterungs- und Gesundheitsverhältnisse verändert findet — welch ein Thor wäre er doch, wenn er dem Wechsel der Umstände nicht Rechnung tragen, sondern sich an jene Niederschrift sclavisch gebunden erachten wollte! Aber freilich, wo die vollendete Einsicht fehlt, dort sind Gesetze, „die Frucht langer Erfahrung und das Werk achtbarer Ratgeber", immerhin ein Zweitbestes, ein annehmbares Surrogat. Sie lassen sich jenen Vorschriften vergleichen, welche die Gymnastiker den Preiskämpfern erteilen. Es sind das Regeln, welche auf die feiner abstufende, individualisierende Behandlung der Einzelfälle verzichten und in groben Umrissen die der Mehrzahl der Instanzen und der Personen zuträgliche Lebensweise feststellen. Hier spricht Platon von einer „zweiten Fahrt", von einer neuen Suche nach dem besten Staat. Die Fahrt wird ihn von dem nichts regelnden philosophischen Absolutismus des „Staates" zu der alles regelnden Legislation der „Gesetze" führen. Die Hälfte des Weges bezeichnet der „Staatsmann". Oder vielmehr: der Geist seines Verfassers ist schon im neuen Hafen angelangt, während sein Herz noch am alten Ufer haftet. Der Mythos sagte uns, dafs wir nicht mehr im goldenen Zeitalter weilen, dafs wir auf das Vollkommene verzichten müssen. Platon ist von Pessimismus angewandelt, aber in der Entsagung noch lange nicht so weit fortgeschritten, wie in den „Gesetzen". Sein Gemüt ist von Bitterkeit erfüllt, und mitten durch die scheinbare Ruhe und Sachlichkeit seiner Ausführungen klingen starke Gefühlstöne hindurch, Schmähungen des „Chors von Satyren und Kentauren", der „Gaukler", der „sophistischesten unter den Sophisten". Doch gilt seine Erbitterung nicht mehr in erster

Reihe der Demokratie, für die er jetzt weniger Hafs als Verachtung empfindet. Sie heifst ihm die unwirksamste und darum die schlechteste der drei Regierungsformen, wenn diese insgesamt gesetzmäfsig gehandhabt werden; im entgegengesetzten Falle mache ihre Schwäche sie zur unschädlichsten und darum besten. Vom Königtum gilt in beiden Richtungen das genaue Gegenteil, während die in der Mitte stehende Aristokratie eine Mittelstellung im Guten wie im Schlimmen einnimmt. Diese veränderte Schätzung der Demokratie hängt augenscheinlich mit dem Niedergang und der Entkräftung der demokratischen Heimat zusammen. Es ist das Athen, welches die Beredsamkeit eines Demosthenes nur mehr zu gelegentlichen Kraftanstrengungen zu galvanisieren vermag, die einst stolze Seebeherrscherin, die sich allgemach in das „Mütterchen" verwandelt, das (um mit dem Redner Demades zu sprechen) „Tränkchen schlürft und in Pantoffeln einherschleicht." Platons heftigste Invectiven scheinen anderen Staaten und anderen Staatsmännern zu gelten. Der Gedanke liegt nahe, dafs es die Vorgänge auf Sicilien sind, die jetzt sein stärkstes Interesse und seinen stärksten Unwillen erregen (vgl. S. 432).

Der Dialog schliefst nicht ohne eine denkwürdige Selbstberichtigung zu verzeichnen. Ihr Gegenstand ist nichts geringeres als die von Platon so lange festgehaltene sokratische Lehre von der Einheit der Tugend. Mit einiger Beflissenheit wird der Anlafs zu dieser Berichtigung gesucht. Es sei eine Hauptaufgabe des Staatslenkers, durch die Ehe die Verbindung ungleichartiger Naturen und mittelst dieser eine Ausgleichung gegensätzlicher Anlagen herbeizuführen. An diesen Rat wird eine „ungewohnte", ja „erstaunliche" und als „ein Wagnis" bezeichnete Darlegung geknüpft: innerhalb der Tugend selbst bestehe eine Art von Unterschied, oder vielmehr ein scharfer Contrast, nämlich der zwischen der Selbstbescheidung (Sophrosyne) und der Tapferkeit. Dieser gehe auf den weit allgemeineren, auch in der Körperwelt, in der Erkenntnis und in der Musik obwaltenden Gegensatz der Schärfe, Heftigkeit und Raschheit zur Milde, Stetigkeit und Langsamkeit zurück. In einseitiger Steigerung führe das eine dieser Elemente zur Gewaltthätigkeit, ja zur Tollheit, das andere zur Feigheit und Erschlaffung. Die Scheu vor dem, was man die „Inzucht der Temperamente" nennen möchte, ist bemerkenswert genug; noch bemerkenswerter der, man darf sagen, heraklitische Weitblick, mit welcher diese Antithese durch das Doppelreich der Natur und des Geistes verfolgt und die Notwendigkeit des Zusammenbestehens und der Versöhnung der Gegensätze betont wird. Das Bemerkenswerteste aber ist der Bruch mit dem sokratischen Intellectualismus, der zwar schon oft vorbereitet ward und niemals bis zu seinen äufsersten Consequenzen gediehen ist, aber an unserer Stelle wohl in eine gröfsere Tiefe als jemals zuvor oder nachher herabreicht.

Die Selbstberichtigung erscheint im Gewande eines Ausfalls gegen den rückständigen Antisthenes, dessen der Begriffsstarrheit entstammende „Wortklauberei“ auch anderswo unverkennbar gemeint und gegeifselt wird. Nirgendwo zeigt sich Platon selbst von diesen Neigungen freier als hier, wo er „mit den Worten es nicht allzu ernst zu nehmen“ und vielmehr „die schwierige Sprache der Thatsachen“ verstehen zu lernen rät. Seine Befreiung von den Fesseln des Eleatismus ist vollendet; ein Hauch von baconischem, von modern-inductivem Geiste hat ihn gestreift.

Achtzehntes Capitel.

Platons „Philebos“.

Mit dem „Sophisten“ und „Staatsmann“ ist der „Philebos“ eng verwandt. Das kann uns zunächst eine kleine Stileigenheit lehren, die in anderen platonischen Werken vereinzelt, häufiger im „Theaetet“, in jedem dieser drei Gespräche aber geradezu massenhaft auftritt. Ich meine Wendungen von der Art wie: „Hier tritt uns dieses Argument entgegen.“ „Welches?“ — „Es ergiebt sich dieser Unterschied?“ „Welchen meinst du?“ Die Dialogform ist zu einem ganz äufserlichen, leicht entbehrlichen Behelf geworden. Die langen didaktischen Auseinandersetzungen des „Timaeos“ und der „Gesetze“ stehen in Sicht. Demgemäfs fehlt der Persönlichkeit der Mitunterredner auch fast jede ausgesprochene Eigenart. Gar bezeichnend ist es in diesem Betracht, dafs der eine These, nämlich die Hedonik oder Lustlehre vertretende Philebos sogleich am Anfang des Gespräches als ermüdet dargestellt wird und in den Hintergrund tritt, um dem farblosen Protarchos Platz zu machen. Seine stärkere Betheiligung am Dialog hätte diesem eben den Stempel eines wirklichen Meinungsstreites aufgedrückt. Zu einem solchen hat dem Verfasser vielleicht die Lust noch mehr als die Kraft gefehlt. Darum läfst er Sokrates eigentlich ein Selbstgespräch führen, während Protarch hier wie der jüngere Sokrates im „Staatsmann“ ihn nur zur Fortsetzung drängt und um Erläuterungen bittet.

Allein nicht nur in formeller Rücksicht steht der „Philebos“ jenem Gesprächspaar ungemein nahe. Die alten Aporien, die sich an das Prädicationsproblem geheftet hatten, und die im „Sophisten“ ihre Lösung fanden, werden als abgethan, ja als „kindische Schaustücke“ und als

Hemmnisse der Forschung bezeichnet. Hier wie dort sind die substanziellen Ideen zwar nicht aufgegeben, aber in den Hintergrund gerückt. Hier wie dort zeigt sich Platons Wirklichkeitssinn gleichmäfsig erstarkt. Hier wie dort ist der Hauptbehelf der Thatsachenerkentnis die classificatorische Dialektik, die nach dem Vorgang des „Staatsmannes“ auf die im „Sophisten“ allein herrschende Zweiteilung verzichtet, vor dem Überspringen der (an Bacos *axiomata media* erinnernden) „Mittelbegriffe“ auf ihrer Hut ist und in unzweideutigen Worten als die Grundlage aller wissenschaftlichen Entdeckungen gefeiert wird. Das war sie in der That für Platon sowohl als für Aristoteles. Denn ihre ursächlichen Einsichten standen gar sehr hinter ihrem Überblick über das geordnete Nebeneinander der Dinge zurück. War ihnen doch die vornehmste Schule der Causal-Erkenntnis, die physikalische Forschung verschlossen. Denn nicht nur war die Experimentierkunst an sich wenig entwickelt, auch was von ihr vorhanden war, wurde hauptsächlich von Platon als handwerksmäfsige Verrichtung verachtet, und beide Denker waren von den besten Physikern des Zeitalters, den Atomisten, durch tiefgreifende Meinungsverschiedenheit getrennt. Im „Philebos“ — und das ist wohl zu beachten — wird das Einteilungs-Bemühen von dem getragen, was ihm allein wahrhafte Fruchtbarkeit und hohen Wert verleiht — von reicher und feiner Beobachtung.

Auch die dialektische „Vorübung“ fehlt dem „Philebos“ nicht. Die Stelle des „Anglers“ und der „Webekunst“ (vgl. 452 u. 462) nehmen die Grundzüge der Phonetik ein, d. h. die Gliederung der Sprachlaute in ihre Arten, als welche Stummlaute, Stimmlaute und Geräuschlaute erscheinen. Das eigentliche Thema ist die Frage nach dem Wesen des Guten, genauer nach dem, was eine spätere Zeit das „höchste Gut“ genannt hat. Die Fragestellung darf uns befremden. Als die zwei Bewerberinnen um den höchsten Preis treten nämlich, genau wie an einer Stelle des Staates, die „Lust“ und — die „Einsicht“, auf. Gar nahe liegt der Einwurf, dafs die Einsicht selbst, von allen ihren untergeordneten, im Dienste der Lust stehenden Leistungen abgesehen, auch ganz unmittelbar (was niemand besser als Platon weifs) eine Lustquelle ist, und daher nicht mit Fug dem Gattungsbegriffe Lust gegenübergestellt werden kann. Allein die Identificierung der Einsicht mit dem Guten war historisch gegeben, als eine Lehre des Sokratikers Eukleides, dem hierin die Kyniker glichen; und Platon bricht dem schiefen Gegensatz anfänglich wenigstens die Spitze ab, indem er seiner Altersneigung gemäfs alsbald ein Compromifs vorschlägt. Weder Lust allein noch Einsicht allein schaffe die Glückseligkeit; diese sei nur die Frucht ihrer „Mischung“. Schon dieser, der erste Schritt der Erörterung vollzieht sich in einer methodisch gar denkwürdigen Weise. Wieder wendet Platon, wie im Beginne

des „Staates“ (vgl. S. 368) die experimentelle oder Differenzmethode an. Er entkleidet im Gedanken das Lustleben jedes Beisatzes von Intelligenz, das Leben der Intelligenz jeder Zuthat von Lust, und vergleicht also beide miteinander. Nun beweist er die Unzulänglichkeit des blofsen Lustlebens dadurch, dafs diesem mit der Erinnerung und Erwartung wesentliche Lustquellen verschlossen sind. Auch würde das mangelnde Selbstbewufstsein solch ein Wesen nur eine Lust empfinden lassen, wie etwa Austern oder anderes derartige Seegetier sie empfinden mag. Die andere Alternative, das ausschliefslich intellectuelle, von keinem Hauch der Lust oder auch des Leides gestreifte Leben wird, wohl im Hinblick auf das kynische Ideal, als Apathie bezeichnet, und ohne eingehende Zergliederung als für Menschen ungeeignet verworfen.

Nachdem die Notwendigkeit der Mischung eingeräumt ist, entsteht die Frage nach dem Wertverhältnis der in sie eingehenden Elemente. Hierzu wird gar weit ausgeholt. Die Untersuchung greift auf die Urprincipien der Dinge zurück und erkennt deren zunächst zwei: das Unbegrenzte und die Grenze. Hierin zeigt sich Platon von Pythagoreern und zumal von dem (wahrscheinlich jüngeren) Zeitgenossen des Sokrates, von Philolaos beeinflufst. Alles was Intensitätsgrade besitzt, wird — offenbar, weil diese Grade ein Continuum bilden und immer weiterer Teilung zugänglich scheinen — zum Unbegrenzten gerechnet. Alles Mafs und alle Zahl, nicht minder alle Mafs und Zahl in sich schliessenden Begriffe wie die der Gleichheit, der Verdoppelung u. s. w. gehören zum Bereich der Grenze. Aus der „Mischung“ beider Principien geht alle Schönheit und Kraft, alle Ordnung und Gesetzmässigkeit hervor. So die leibliche Gesundheit oder die Musik, die letztere in der Weise, dafs „das Hohe und Tiefe, das Schnelle und Langsame“ (also gleichsam der Stoff des Tonsatzes wie des Rhythmus) durch das begrenzende Mafs ihre Form oder Gestaltung erhalten. Demnächst wird die Mischung selbst als ein drittes und ihre Ursache, da nichts ohne eine solche sei, als ein viertes Weltprincip anerkannt. Für die Entscheidung der Wertfrage ist damit eine Grundlage gewonnen, indem der Lust wie dem Leid als Unterarten des Unbegrenzten dessen niedrigerer Rang, der zum Bereich der Grenze gehörigen Einsicht die entsprechende höhere Würde zugesprochen wird. Hier erfährt die strenge Gedankenfolge eine Unterbrechung durch einen Hymnus auf den Intellect als den „König des Himmels und der Erde“. Wie an einer verwandten Stelle des „Sophisten“ und wieder im zehnten Buch der „Gesetze“ wird der Naturalismus, die Ansicht, welche die kosmischen Processe blindwirkenden Naturkräften zuschreibt und einer weltleitenden Intelligenz entraten zu können glaubt, mit äufserster Schärfe und nicht ohne einen strafenden Seitenblick auf Leukipp oder Demokrit verurteilt.

Nunmehr erfolgt etwas gar Auffälliges. Lust und Leid, die kurz vorher, abstract gefafst, so darf man sagen, dem Bereich des Unbegrenzten zugeordnet wurden, werden jetzt dem dritten Urprincip, dem der Gemeinschaft oder des Verbandes, zugeteilt. Es wird damit ihre Bedeutung für concrete Wesenheiten, zumal für die animalischen, klargelegt, in der Art, dafs das Leid als Begleitphänomen der den Verband auflösenden Processe, die Lust als Begleiterscheinung seiner Wiederherstellung, unter Vorwegnahme einer Kantschen Doctrin, angesehen wird. Dieser, der körperlich bedingten Lust und Unlust, wird die rein seelische Erwartungslust und -Unlust, beiden als ein Drittes der Zustand affectiver Indifferenz gegenübergestellt. Mit diesem letzteren wird das blofs intellectuelle Leben, welches wohl auch das der Götter sein mag, identificiert und ihm im menschlichen Dasein mindestens die zweite Rangstufe eingeräumt. Es folgen feinsinnige psychologische Erörterungen. Die der blofsen Seele eigentümliche Lust sei durch Erinnerung bedingt. Einen Gegenstand derselben können nicht solche Affectionen bilden, die nur den Körper betreffen und, ehe sie zur Seele gelangen, erlöschen. Vielmehr müssen das „Erschütterungen“ sein, die den Körper und die Seele durchzucken und die wir „Empfindungen“ nennen. Diese werden vom Gedächtnis aufbewahrt; als Erinnerungen sind sie die Quellen einer rein psychischen Lust, die von der auf Begehrungen beruhenden Lust scharf geschieden wird. In die Begehrung gehe freilich gleichfalls ein rein psychisches Element ein, nämlich die auf Erinnerung beruhende Erwartung des Begehrten. Damit sei Lust oder Leid verknüpft, je nachdem die Erlangung des Begehrten erhofft oder an ihr gezweifelt wird; daneben enthalte die Begehrung aber jedenfalls ein Element der Unlust, das der körperlichen Entbehrung entspringt.

An dieser Stelle entsteht die Frage, ob es „wahre“ und „falsche“ Lust- und Unlustempfindungen gebe. Das Problem war offenbar bereits vielfach verhandelt worden. Das erkennt man sowohl aus der Raschheit und Sicherheit, mit der die Antworten erfolgen, als auch daraus, dafs der jugendliche Protarch sich auf das, was er darüber „gehört“ hat, beruft. Die Unanwendbarkeit der Prädicate „wahr“ und „falsch“ wird zunächst mit vortrefflichen, wohl zweifellos aus dem Kreise der Hedoniker stammenden Argumenten behauptet. Nicht den Affecten selbst seien jene Prädicate zuzusprechen, sondern den Vorstellungen oder Meinungen, denen Lust und Unlust entstammt oder in deren Begleitung sie auftritt. Hier liegt der wissenschaftliche Denker in Platon mit dem Moral-Enthusiasten in Streit und wird schliesslich von diesem überwunden. Nicht ohne Gewaltsamkeit wird den wohlbegründeten Einwendungen zum Trotz an jener Unterscheidung fest-

gehalten und als „falsch“ ebenso die im Traum empfundene Lust wie auch jener Lustzuwachs bezeichnet, der durch den Gegensatz einer vorangehenden erheblichen Unlust bedingt ist. Wir verweilen nicht bei diesem Fehlschlufs, der aus Platons auch anderwärts wahrnehmbarem Bestreben erwachsen ist, ethische und ästhetische Bewertungen dem Bereich des subjectiven Gefühles zu entziehen und auf vermeintliche objective Kriterien zu gründen. Ebensowenig soll uns die schon im „Gorgias“ begegnende Verwechslung des „Guten“ im Sinne moralischer Güte mit dem „Guten“ im Sinne eines Gutes oder wertvollen Besitztums kümmern. Wir ziehen es vor, aus der Fülle eindringender Beobachtungen und wohlbegründeter Unterscheidungen das Wichtigste hervorzuheben. Kaum irgendwo ist der echt wissenschaftliche Geist in Platon so lebendig und so fruchtbar, wie er sich im „Philebos“ zeigt. Denn der Begriffskünstler stützt sich hier auf den Seelenkundigen, die behende und gelenke Dialektik wird diesmal an einem überquellend reichen Erfahrungsmaterial geübt. Dieses tiefernste Streben nach unbefangener Sachlichkeit bethätigt sich unter anderem darin, dafs Platon die Pfeile seiner Polemik auch gegen „Feinde des Philebos“, d. h. wider Gegner der Hedonik richtet, die ihm augenscheinlich sehr sympathisch sind, in ihrer Bekämpfung der Lustlehre aber über das Ziel zu schiefsen scheinen, indem sie die Lust überhaupt leugnen und, was als solche gilt, für etwas rein Negatives, für blofse Schmerzlosigkeit erklären. Wer diese als Vertreter einer „nicht unedlen Sprödigkeit“ und zugleich als hochverdiente Naturforscher bezeichneten Denker waren, wissen wir nicht. Doch werden es schwerlich andere als Platon persönlich befreundete Pythagoreer gewesen sein, wobei man zunächst an Archytas denken möchte.

2. Wir kommen zu den Hauptergebnissen der Untersuchung. Mit packender Anschaulichkeit, mit einer, man darf sagen erschreckenden Lebenswahrheit wird das Übermafs der den stärksten Trieben entstammenden Genüsse, der heftigsten Arten der Lust, geschildert und durch diese Schilderung verurteilt. Ausdrücklich verwahrt sich hier Platon gegen die Zumutung, als habe er diese Bemerkungen auf Philebos, d. h. auf die durch ihn vertretenen Hedoniker gemünzt. In der That bedurften sie dieser Belehrung ganz und gar nicht. War doch der „ausnehmend sittenstrenge“ Eudoxos ebenso wenig als der genufsliebende Aristipp geneigt, die blindwütige Gier, deren Walten Platon mit so abstofsenden Farben schildert, oder gar die Herrschaft zu preisen, welche die sinnliche Leidenschaft über Geist und Gemüt der Menschen ausübt. Unmöglich konnten ihre Anhänger, wenn sie die Lustgefühle auch nur mit den rationellen Mafsstäben der Stärke, der Dauer und

der Reinheit oder Ungemischtheit mafsen, der der Animalität angehörigen Lust eine sehr hohe Rangstufe einräumen, so fern es ihnen auch lag, durch einseitige Ausmalung der hier in Frage kommenden Auswüchse mit Platon der Askese den Weg zu ebnen.

Eine Mischung von Lust und Unlust wird auch auf rein seelischem Gebiet anerkannt, in den Affecten des Zorns, der Sehnsucht, des Mitleids u. s. w. Es wird an die Rachsucht erinnert, die nach Homer „süfser als Honig" ist, nicht minder an die „thränenreiche Freude", welche die Tragödie gewährt. Ja selbst der Komödie soll, weil wir über die nicht ohne alle Pein wahrgenommenen Fehler und Schwächen auch der uns Befreundeten lachen, solch eine Mischung nicht abgehen. Endlich ist es das Schauspiel der Wirklichkeit selbst, „die Tragödie und Komödie des Lebens", welcher derart gemengte Empfindungen entkeimen. Diesen Mischproducten treten die reinen oder ungemischten Genüsse gegenüber, allen zuvor die hier zum erstenmal ans Licht gezogenen ästhetischen Elementarempfindungen. Nicht partiell und nicht relativ schön, sondern immer, ganz und an und für sich schön seien gewisse Linien und Formen, ferner gewisse Farben und Töne, endlich auch Gerüche, die zwar einigermafsen tiefer gestellt, aber doch um ihrer völligen Leidfreiheit willen in diese Kategorie gereiht werden. Es folgen die Lustempfindungen, welche die wissenschaftliche Erkenntnis begleiten. Nicht ohne eine den Widerspruch herausfordernde Kühnheit wird die vollständige Reinheit oder Schmerzfreiheit dieser Lustgefühle behauptet und sowohl der Schwierigkeiten des Lernens wie des von Platon selbst, vor allem im „Menon", so drastisch geschilderten Hungers nach positiven Lösungen und des durch das Kreuzverhör erzeugten Mifsbehagens vergessen. Platon geht weiter. Er behauptet, dafs der kleinste Betrag völlig reiner Lust dem gröfsten Betrag gemischter Lust vorzuziehen sei. Worauf ruht diese Behauptung? Sie wird durch die Wiedereinführung der Kategorie der Wahrheit vermittelt: das Ungemischte, Reine, Echte sei das Wahre. So stützt Platon die einer argumentativen Begründung unzugängliche Bevorzugung auf eine dem Gegenstand fremde Unterscheidung. Zu demselben Ziele führt ein zweiter Weg. Es wird der Unterschied zwischen Werden und Sein betont. „Wir haben gehört", und zwar von den Hedonikern selbst, dafs die Lust allezeit ein Werden, niemals ein Sein ist. Damit war offenbar nur gemeint, dafs die Lust als Empfindung ein seelischer Vorgang oder Procefs ist, nicht minder als etwa das Denken oder das Wollen. Alles Werden aber — so wird nun gefolgert — ist Mittel zu einem Sein; darum kann auch die Lust nur Mittel, nicht Zweck und somit kein Teil des Guten sein. Daran reiht sich ein ironischer Dank, der den „feinen Köpfen" für dieses ihr angeblich selbstmörderisches

Zugeständnis gespendet wird. Unter seelischem Sein, so mochten sie ihrerseits erwidern, ist doch nichts anderes zu verstehen, als seelische Dauerzustände; und somit kann das Argument im besten Falle nur besagen, dafs diese und nicht Momentanempfindungen erstrebenswerte Ziele sind. Dem also verstandenen Einwurf ist aber jene Form der antiken Hedonik gerecht geworden, welche in der „zuständlichen Lust", d. h. in der heiteren Seelenstimmung, das Lebensziel erblickt hat. Wer ferner die Lust für ein Gut erklärt, der müsse — so fährt Platon fort — ein Leben verwünschen, in welchem es nicht Durst oder Hunger und die anderen Unlustempfindungen geben würde, durch welche die entsprechenden Lustempfindungen bedingt sind. Der Einwurf trifft nur jenen Teil der Hedonik, der die aus der Befriedigung von Bedürfnissen entspringende Lust begreift. Und er trifft auch diesen in entscheidender Weise nur unter der Voraussetzung, dafs die Befriedigungslust hinter der ihr vorangehenden Entbehrungsunlust quantitativ zurücksteht. Selbst dann konnten die Hedoniker erklären, dafs diese Lust zwar kein positives Gut, aber als Minderung des sonst vorhandenen Übels ein gar sehr erstrebenswertes Ziel sei. Aufserdem stand ihnen die Antwort zu Gebote, dafs ihre Lehre sich nur auf die thatsächlich gegebene Welt und Menschennatur beziehe und dafs ein hypothetisches, vielleicht gar nicht mögliches, jedenfalls unbekanntes und unerkennbares Dasein, wie es jenes hunger-, durst- und überhaupt völlig bedürfnislose sei, sich jeder Bewertung entziehe. Endlich erscheint hier noch die von uns bereits vorweggenommene Verwechslung von Gut und Güte, die sich bis zu der Behauptung zuspitzt, dafs den Hedonikern selbst der allerbeste Mensch zur Zeit, da er Unlust empfindet, als schlecht und ebenso der schlechteste zur Zeit, da er Lust empfindet, als ein guter gelten müfste.

Diese logischen Gewaltsamkeiten werden alsbald wieder von einer Welle strenger Wissenschaftlichkeit abgelöst. Nach der scharfen Prüfung, der soeben die Lust unterzogen ward, wolle man auch der Einsicht, dem Geist und der Erkenntnis keine Schonung erweisen; auch hier gelte es alles Morsche aufzuspüren und wegzuschneiden; nur das Reinste solle übrig bleiben und mit den reinsten Teilen der Lust verglichen werden.

Hier tritt uns nichts Geringeres als der Begriff der exacten Wissenschaft zum erstenmal in voller Klarheit entgegen, als die auf „Zählen, Messen und Wägen" gegründete Erkenntnis. Unsere Leser erinnern sich einer beiläufigen Anspielung auf diesen Begriff in Platons „Euthyphron" (vgl. S. 190), der eine Stelle des „Staates" zur Seite geht, nicht minder der Klage eines tiefsinnigen Arztes, dafs die Heilkunst auf „Mafs, Gewicht und Zahl" verzichten und sich mit der

„körperlichen Empfindung" begnügen müsse (vgl. I, 240). Vereinigt erscheinen die drei Mittel exacter Erkenntnis bereits in einem Verse des Sophokles, der sie Erfindungen des Culturheroen Palamedes nennt, während sein Vorgänger Aeschylos dem menschenfreundlichen Titanen Prometheus nur die Erfindung der „Zahl" als des „sinnreichsten aller Kunstgriffe" geliehen hat. Der exacten oder mafsbestimmenden Erkenntnis tritt im „Philebos" die auf „Schulung der Sinne" beruhende Empirie gegenüber, wobei die blofse Übung oder „Routine" nicht mehr die gleiche Geringschätzung wie im „Gorgias" erfährt. Hierauf werden die praktischen Künste, je nachdem sie sich der Präcisionsinstrumente, wie das Richtscheit, der Cirkel, die Mefsschnur u. dgl. m. es sind, bedienen, oder dieser entbehren, von einander gesondert. Noch tiefer greift eine, auch dem „Staat" nicht fremde, Unterscheidung innerhalb der exacten Wissenschaften selbst. Eine andere sei z. B. die Arithmetik, die mit „ungleichen Einheiten", z. B. zwei Rindern oder zwei Heeren, und diejenige, die mit Einheiten hantiert, die nicht den allerkleinsten Unterschied aufweisen. Dasselbe gelte von der Geometrie. In diesem ganzen Bereiche wird somit die reine oder abstracte Wissenschaft der auf die Sinnendinge angewandten gegenübergestellt; jener wird der höchste Grad von Strenge und Genauigkeit zugesprochen, und als ihr Object werden die unwandelbaren, an und für sich seienden Wesenheiten bezeichnet.

3. Ehe die Summe der Erörterung gezogen wird, erfolgt noch ein Rückblick auf den Gang des Gespräches. Philebos, der Vertreter der Hedoniker, hatte in der Lust das geeignete Ziel für das Thun aller Lebewesen erkannt und damit das Gute identificiert. Sokrates hatte vorerst behauptet, dafs beides nicht zusammenfalle und dafs die von Anderen (von Euklid und den Kynikern) an die Spitze gestellte Einsicht an der Natur des Guten mehr Anteil habe als die Lust. Es war ferner zugestanden worden, dafs weder die blofse Lust noch die blofse Einsicht zur Glückseligkeit ausreicht, sondern dafs es einer Mischung bedürfe. Diese Mischung wird nun vollzogen. Es gilt aus den beiden Quellen, von denen die eine „gleichsam mit Honig", die andere „mit nüchternem und stählendem Wasser" gefüllt ist, den erforderlichen Trank in richtigen Verhältnissen zu mischen. Zuvörderst werden die Erkenntnisse insgesamt gemengt: mit den reinsten auch die trüberen; mit denen, die sich auf das Unwandelbare und an und für sich Seiende beziehen, auch jene, welche die Welt des Werdens und Vergehens zu ihrem Gegenstande haben. Die Notwendigkeit, hier nicht allzu wählerisch vorzugehen, wird durch ein drastisches Wort erhärtet: „sonst könnte ja

keiner von uns auch nur den Weg nach Hause finden.“ Anders in Betreff der Lustarten. Darüber sollen „der Geist und die Einsicht“ selbst entscheiden. Diese erklären nun: blofs die „wahren und reinen“ Lustarten sind zuzulassen; nicht jene, die in den Seelen, welche wir bewohnen, tollen Aufruhr erzeugen, die unser Heranwachsen oft verhindern und unsere Spröfslinge zumeist verderben. So ist die Mischung zur Zufriedenheit der Unterredner vollbracht. Jetzt wird nach den Principien geforscht, die der Mischung vorstehen. Da wird zuerst das Mafs und das richtige Verhältnis als die Ursache erkannt, ohne welche ja eine angemessene Mischung nicht zustande komme, ja ohne die es überhaupt keine eigentliche Mischung, sondern höchstens ein wirres Durcheinander gebe. Nun gelte aber allenthalben das Mafs und die Verhältnismäfsigkeit als Schönheit und Tugend und somit sei die Natur des Guten, der wir nachspüren, in den Bereich der Schönheit entflohen. Dazu geselle sich die Wahrheit, die ja doch in die Mischung mit eingegangen sei. So werde denn das Gute nicht in einer, sondern in drei Gestalten ergriffen, als Schönheit, Wahrheit und Verhältnismäfsigkeit.

Von neuem entsteht die Frage, ob die Lust oder die Einsicht, „dem Besten in Göttern und Menschen“, wie hier das „Gute“ heifst, näher verwandt sei. Man weifs, wie die Antwort ausfallen wird. Mit einer Emphase, die an die emphatischeste Stelle des „Staates“ erinnert (vgl. S. 397), wird Protarch eingeladen, allen Nahen sowohl als Fernen die Botschaft zu verkünden, dafs die Lust nicht das erste Besitztum und auch nicht das zweite ist. Die 1. Stelle nehme vielmehr das „Mafs“ ein, die 2. „das Schöne, das Verhältnismäfsige, das Vollendete und Ausreichende“, die 3. „der Geist und die Einsicht“, die 4. „Wissenschaft, Künste und richtige Meinungen“, die 5. die von leidvoller Beimischung freien oder reinen Lustarten. (Mit annähernder Genauigkeit kann man unter 1. das Mathematische verstehen, unter 2. dessen Einbildung in die Erscheinungswelt, unter 3. die es aufnehmenden geistigen Factoren, unter 4. seine Anwendung auf das Bereich objectiver Thatsachen, unter 5. seine Gefühlswirkung, mittelst der überwiegend auf Formverhältnissen beruhenden ästhetischen Elementarempfindungen.) „Im sechsten Geschlecht aber“, so heifst es mit einer Anspielung auf den Vers einer orphischen Dichtung, „mag unser Lied verstummen“. Noch einmal wird der Gang der Untersuchung zusammengefafst und daran die Mahnung geknüpft, dem Zeugnis „aller Rinder und aller Pferde“ weniger zu vertrauen als „den von der philosophischen Muse eingegebenen Reden.“

4. Zu gelegener Zeit werden wir an die „Muse“ erinnert. Platon unterschied drei Seelen. In seiner Brust hat in der That solch eine

Dreiheit gewaltet: die Seele des Dichters, des Sittenlehrers und des wissenschaftlichen Denkers. Die Dichterkraft war im Verfasser des „Philebos“ noch nicht vollständig erloschen. Doch erschöpft sich ihre Wirkung in der Aufgabe, die Stimme des Moralisten zu verstärken. Dieser ist hier so sehr, wie sonst vielleicht nur im „Phaedon“, von asketischen Tendenzen angewandelt. Jener, man darf sagen orphisch-pythagoreïschen Gefühlsströmung begegnet die auf strengste Sachlichkeit und sorglichste Genauigkeit abzielende Denkrichtung, die uns vom „Sophisten“ und „Staatsmann“ her so wohl bekannt ist. Ergreifend wirkt es zu sehen, wie die beiden Strömungen miteinander ringen und wie Platons heifser Wunsch, sein Ideal nicht blofs zu verkünden und einzuschärfen, sondern dessen unbedingte Geltung zu *erweisen*, ihn in Widersprüche mit den von ihm selbst im Beginn des Dialoges vorgezeichneten methodischen Regeln verstrickt. Oder könnte man ihn nicht an sein eigenes Mahnwort, die „Mittelbegriffe“ nicht zu überspringen und dadurch falschen Verallgemeinerungen zu steuern, dort erinnern, wo er das Extrem der Sinnenlust mit abschreckenden Farben schildert und diesen äufsersten Specialfall zugleich zum Typus aller und jeder Stillung der Naturbedürfnisse erhebt? Und wenn auch die trüberen empirischen Erkenntnisse darum Achtung verdienen sollen, „weil sonst keiner von uns auch nur den Weg nach Hause fände“, warum — so möchte man Platon zurufen — missachtest du die Triebe, die uns den Weg ins Dasein wiesen, die uns darin festhalten und deren Erlöschen der Vorbote unserer Auflösung zu sein pflegt? Wie sehr der dithyrambische Schwung der Schlufsreden der so angelegentlich erstrebten Denkstrenge Abbruch thut, das sieht jeder aufmerksame Leser. Wir heben nur *einen* Punkt hervor. Die „Verhältnismäfsigkeit“ wird zur „Schönheit“ gerechnet; sie ist also mit dieser identisch oder sie verhält sich zu ihr wie eine über- oder untergeordnete Art zur anderen. In diesem wie in jenem Falle war es unzulässig, sie der Schönheit zu coordinieren, was trotzdem sogleich dort geschieht, wo von den „drei Gestalten des Guten“ die Rede ist.

Der Dialog als ein Ganzes ist nicht sowohl, wie das gangbare Urteil lautet, „dunkel und schwerfällig“, als widerspruchsvoll. Im Beginn ist Platon vom lebendigsten Eifer beseelt, der Theorie, die von dem Luststreben als einem Urphänomen des menschlichen und tierischen Willens ausgeht um darauf eine Lebensregel aufzubauen, volle Gerechtigkeit zu erweisen. Er fafst demgemäfs die „Lust“ im weitesten Sinne auf, ersetzt das eine Wort mit seinen einengenden und erniedrigenden Associationen gelegentlich durch andere, wie „Freude“ und „Genügen“, und erwähnt die Lust auch „des Sittsamen an seiner Sittsamkeit oder des Vernünftigen an seiner Vernunft-

bethätigung." Dann verschlingt sich mit der streng wissenschaftlichen Untersuchung die Bekämpfung des Lustlebens im vulgären Sinne des Wortes; es gelingt weniger und weniger, die beiden Fragen auseinanderzuhalten. Nur die völlig ungemischten und damit dem Bereich der Bedürftigkeit ganz und gar entrückten Lustarten finden Gnade vor Platons Augen; die Naturtriebe hingegen, auf denen die Fortdauer der Individuen und der Gattung beruht, verweist er insgesamt nicht nur an den ihnen gebührenden Platz; er identificiert sie vielmehr mit ihren extremsten Äufserungen und gelangt schliefslich zu jener Diatribe, die selbst vor Verhöhnung der als Sachwalterin des Genufslebens angesehenen wissenschaftlichen Hedonik nicht zurückscheut.

Die Durchsichtigkeit der Ergebnisse und die Sicherheit der Beweisführung schädigt noch ein anderer Umstand. Für Platons Altersphase ist nichts bezeichnender, als die gewaltige Erweiterung seines Horizontes. Schon in den Schlufserörterungen des „Staatsmanns" hat uns der Fernblick überrascht, der menschliche Tendenzen zu kosmischen ausdehnt. Nicht anders im „Philebos". Die Behandlung eines ethischen Problems führt zu der Frage nach den Urprincipien. Auch das „Gute", nach dessen Wesen geforscht wird, ist nicht mehr blofs das Princip des menschlichen, sondern zugleich jenes des kosmischen Heils. Die Frage wird demgemäfs derart ausgeweitet, dafs die Antwort nur mehr aus allerdings allumfassenden, aber eben darum auch inhaltsarmen Abstractionen bestehen kann. Die Vagheit der Lösungen, desgleichen die falsche oder doch irreleitende Analogie — sie bilden den Schatten jenes Lichtes, das wir heraklitischen Tief- nnd Weitblick nennen durften. Bald werden wir in der letzten, der pythagoreïsirenden Phase der Ideenlehre diese Tendenz ihren Gipfel erreichen sehen, ihr vorher aber in der Lehre vom Mikrokosmos und Makrokosmos begegnen, die im „Timaeos" einen so breiten Raum einnimmt.

Neunzehntes Capitel.

Der „Timaeos" und „Kritias".

Ein historischer Roman und ein physikalisches Märchen — so darf man den Inhalt dieser zwei Gespräche bezeichnen, ohne gegen die Platon gebührende Ehrfurcht zu verstofsen. Geraume Zeit nach der Vollendung des „Staates" nahm sein Verfasser den fallen gelassenen Faden wieder auf und ging daran, das an sich schon so umfangreiche

Werk durch einen Anbau zu vergröfsern. Dasselbe Streben nach systematischer Vollständigkeit, nach Erweiterung der ursprünglich ohne den Gedanken an eine Fortsetzung geschaffenen Werke bekundet sich hier wie beim Ausbau des „Theaetet“. Die Analogie reicht weiter. Beidemale hat Platon eine Tetralogie geplant, deren letztes Glied der Ausführung ermangelt. In unserem Fall ist die That noch weiter hinter der Absicht zurückgeblieben, da auch das dritte Stück der Trilogie, der „Kritias“, unvollendet blieb, ja inmitten eines Satzes abbricht.

„Timaeos“ und „Kritias“ knüpfen an den Inhalt des „Staates“ an, nicht an seine Form. Andere Gesprächspersonen treten auf: neben Sokrates der Namensträger des ersteren dieser Dialoge, ein um seiner philosophischen Bildung willen gerühmter, hoch angesehener Bürger und Staatsmann des unteritalischen Lokri, fast sicherlich ein persönlicher Freund Platons, dem dieser seine Naturtheorien wohl in der Absicht in den Mund legt, damit eine Dankesschuld gegen ihn selbst und gegen andere Vertreter der pythagoreïschen Schule abzutragen. Die dritte Person, zugleich der Hauptredner des nach ihm benannten zweiten Dialoges, ist Platons hochgeschätzter Grofsohm, der unsern Lesern wohlbekannte Kritias (vgl. 204 f. und 245 ff.); die vierte Hermokrates, welcher der Hauptsprecher in einem gleichnamigen Gespräch sein sollte, für uns gleich diesem selbst ein blofser Schatten. Das sind die Personen, mit welchen Sokrates am Tage vorher eine Unterredung gepflogen haben will, deren Inhalt im Eingang des „Timaeos“ recapituliert wird. Er deckt sich in weitem Umfang, aber keineswegs vollständig mit jenem des „Staates“. Diese inhaltlichen Abweichungen haben ebensosehr wie die Verschiedenheit der vorausgesetzten Teilnehmer am Gespräche die Verwunderung der Ausleger erregt und manche von ihnen zu Hypothesen geführt, die uns als abenteuerliche gelten. Wir glauben den einen wie den andern Umstand aus den Absichten, die Platon bei der Abfassung des „Timaeos“ und „Kritias“ geleitet haben, in befriedigender Weise erklären zu können.

Dem Verfasser des „Staates“ ward der Vorwurf nicht erspart, dafs er eine Utopie geschaffen, ein unausführbares Staats- und Gesellschaftsideal entworfen habe. Ein Echo dieser, übrigens selbstverständlichen, Klage tönt uns noch aus der Kritik entgegen, der Aristoteles das Werk seines Meisters unterzogen hat (vgl. S. 414). Daneben erklang ein anderer Vorwurf, von dem uns Krantor, ein Enkelschüler Platons, der älteste Commentator des „Timaeos“, Kunde gibt: Platon sei den heimischen Traditionen untreu geworden und habe sich zu einem Schüler der Ägypter gemacht, wobei die Spötter ohne Zweifel an die

kastenartige Gliederung des platonischen Musterstaates dachten. Zu diesen von aussen kommenden Anklagen gesellte sich sicherlich ein Gefühl des Mifsbehagens in Platons eigener Brust. Der Sprofs eines uralten adeligen Hauses, der Nachkomme der attischen Könige, konnte sich nicht in der Rolle eines grundstürzenden Neuerers, eines klügelnden „Sophisten“ gefallen, als der er ja in der That eben um seiner Staatsreform willen dem Isokrates gegolten hat (vgl. S. 340). Diesem Chor von anklagenden Stimmen antwortete er mit einer Darstellung, die ihre Vorwürfe entkräften und zugleich seinem Heimatsgefühl, der Pietät für die Vaterstadt, die er so oft zu schelten nicht umhin gekonnt hatte, eine glänzende Genugthuung gewähren sollte. Diese Darstellung setzte sich aus Wahrheit und Dichtung zusammen, doch in der Art, dafs auch die Fiction nicht eine ganz und gar willkürliche war und der Täuschung anderer ein Gutteil Selbsttäuschung voranging. Platon glaubte wesentliche Züge seines Staatsideals in der grauen Vorzeit seiner Heimat wiederzufinden. Schon mehrmals konnten wir wahrnehmen, wie sich ihm die geschichtliche Perspective verschoben hat, und wie er halb unwillkürlich dazu gelangt ist, eine Spiegelung seines Zukunftsbildes in der Vergangenheit zu erblicken (vgl. S. 391 und 405). Dieser Glaube fand in historischen Thatsachen oder doch in gangbaren Meinungen über diese einen gewissen Anhalt, einen Stützpunkt für die ganz eigentlich mythenbildende Thätigkeit, die das nur halb Bekannte den Bedürfnissen des Gemütes gemäss färbt, ergänzt und ausgestaltet. Platons „Wächter“, sein von aller niedrigen Sorge freier, allen unedlen Beschäftigungen entrückter, die Volksmasse väterlich leitender und hütender Herrenstand, war einer echten Aristokratie, zumal dem verklärten Bilde derselben, wie es in den Überlieferungen altadeliger Familien selbst fortlebt, keineswegs unähnlich. Gesteigert ward die Ähnlichkeit, wenn man die zum praktischen Communismus hinneigenden Sitten und Einrichtungen Spartas für uralt griechisches Gemeingut hielt und sie der athenischen Vorzeit gleichfalls zusprach. Selbst die kastenartige Scheidung der Volksclassen ermangelte in dieser nicht jedes Vorbilds. Zum mindesten war der Glaube an die einstige scharfe Sonderung der Stände weit verbreitet, wie denn auch Aristoteles in der „Staatsverfassung der Athener“ deren drei, die Eupatriden oder Adeligen, die Landbauern und die Handwerker kennt, und zwar als mit politischen Gerechtsamen ausgestattete Volksteile, deren jeder an der Wahl der zehn Archonten einen verhältnismässigen Anteil besafs. Selbst eine so waghalsige Neuerung, wie es seine Emancipation der Frauen war, mufste Platon nicht notwendig als ein Erzeugnis der sokratischen „Denkerwerkstatt“ gelten, um die Sprache des Aristophanes zu sprechen; nicht „Wolkenkuckucksheim“,

sondern das Athen seiner Ahnen war, so meinte er, die Heimat dieses Brauches. Die Schutzgöttin der Stadt, die „Vorkämpferin Athena“, die auf der Höhe der Burg mit Speer und Schild gerüstet thronte, war ihm diesmal die Bürgin seines Glaubens. Sie lieferte ihm den Beweis dafür, dafs dereinst „die kriegerischen Beschäftigungen Männern und Frauen gemein waren“; und wenn sogar die vor allen als unweiblich geltenden kriegerischen, warum nicht alle anderen?

Zwei Folgerungen ergeben sich aus dem Gesagten mit Notwendigkeit. In der Recapitulation seines Staatsideals, die Platon der vorhistorischen athenischen Parallele voranschickt, mussten die Züge fehlen, an deren Vorhandensein in der Urzeit er weder selbst glauben noch seine Leser glauben machen konnte. Darum mufste jener Auszug dort abbrechen, wo die wissenschaftliche Ausbildung der „Wächter“, wo der ihre Thätigkeit krönende Betrieb der Dialektik, wo die all diese Forderungen begründende und vertiefende Wissenschaftslehre einsetzt. Und ebenso mufsten die Teilnehmer an diesem und darum auch an dem ihm angeblich vorangegangenen früheren Gespräche andere und solche sein, welche den Zwecken dieser Fortsetzung entsprechen. Deshalb machen vor allem Glaukon und Adeimantos dem Kritias Platz, die jüngeren Brüder Platons seinem in eine frühere Generation zurückreichenden Grofsoheim, der seinerseits jene auf die athenische Vorgeschichte bezüglichen Mitteilungen in frühem Knabenalter von seinem hochbetagten Grofsvater, dem älteren Kritias, vernommen haben will, der sie wieder dem mit seinem Vater Dropides eng befreundeten, weit gereisten und geschichtskundigen Gesetzgeber und Dichter Solon verdankt.

2. Der quasi-historischen Bewahrheitung geht die quasi-experimentelle zur Seite. Ein erstaunliches Unterfangen, dessen Verständnis uns nicht leicht fällt. Der bereits erwähnten Recapitulation läfst nämlich Sokrates die Bemerkung folgen, es ergehe ihm ähnlich, wie dem Betrachter eines schönen Gemäldes; wie diesen, so wandle auch ihn die Lust an, die Gestalten, an denen sein Blick sich geweidet hat, nicht nur ruhend zu sehen, sondern sie in Bewegung zu versetzen. Gerne würde er von Kämpfen des Musterstaates, von seinem Verhalten gegen andere Staaten, von ruhmreichen Leistungen der Bürger vernehmen. Das ist das Stichwort, auf welches Kritias wartet, um jene Erzählung zum Besten zu geben, die angeblich auf Solon und auf dessen Gewährsmänner, auf ägyptische Priester zurückgeht, welche sie wieder uralten Aufzeichnungen entlehnt haben sollen. Damit beginnt die wundersame Mär von den Bürgern des Athens der grauen Vorzeit. Es genügt Platon nicht, seinen und seiner Landsleute Vorfahren Ein-

richtungen zu leihen, die den von ihm im „Staat“ ersonnenen in wesentlichen Zügen gleichen; es genügt ihm nicht, den wider ihn erhobenen Vorwurf des „Ägyptisierens“ dadurch abzuwehren, daſs er die Ägypter zum entlehnenden Teil macht. Er weiſs auch von den Groſsthaten der Ahnen, vor allem von dem wunderbaren Siege zu berichten, den seine Vaterstadt vor 9000 Jahren über die Bewohner der Atlantis, einer im westlichen Meere gelegenen und seither versunkenen Insel, errungen hat. Diese Erzählung wird im „Timaeos“ begonnen und im „Kritias“ fortgesetzt, aber nicht beendigt. Welcher, so dürfen wir fragen, war der Zweck, den Platon mit dieser überkühnen Fiction verfolgt hat?

Kein Zweifel, die „Lust zu fabulieren“ ist im Dichter-Philosophen an sich groſs; sie findet in den lehrhaften Werken seiner Spätzeit nicht mehr am Aufbau des Dialoges, an der Ausmalung der Scenerie, an der farbenreichen Charakteristik der Gesprächspersonen, an dem Wechselspiel mannigfach gearteter Reden jene Befriedigung, die ihr z. B. im „Symposion“ oder „Phaedros“, im „Gorgias“ oder „Protagoras“ gewährt ward. Wir begreifen es, daſs dieses Element des platonischen Geistes sich nunmehr ein eigenes Bett gräbt und gleichsam zu einer Neben- oder Sonderströmung wird. Damit haben wir wohl eine prädisponierende, nicht aber die eigentlich erzeugende Ursache des rätselhaften Vorgangs aufgedeckt. Platon ist auch im Greisenalter kein bloſser Märchenerzähler geworden. Die Fabelei dient sicherlich einer lehrhaften Absicht; und welche diese war, das wird uns nicht undeutlich durch des Sokrates Wunsch verraten, die Idealgestalten des „Staates“ gleichsam in Action zu setzen. Es galt in noch wirksamerer Weise, als die historische Parallele es vermochte, die Zweifel zu besiegen, die gegen die Lebensfähigkeit jener Gestalten, gegen die Ausführbarkeit und Heilsamkeit des platonischen Entwurfs geäuſsert worden waren, nicht minder verwandte Bedenken, die in seinem eigenen Geist erwacht waren, niederzuschlagen (vgl. S. 400). Das klingt befremdlicher, als es in Wahrheit ist. Hier kommt unserem Verständnis eine moderne Parallele zuhilfe. Ein hochbegabter französischer Romanschriftsteller des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts hat in seinem „Experimentellen Roman“ gar ernstlich die Überzeugung ausgesprochen, durch die lange Reihe seiner fictiven Erzählungen die Psychologie gefördert zu haben, sie in höherem Maſse gefördert zu haben als das jedem fein- und tiefsinnigen Beobachter der Menschennatur zu gelingen pflegt. Er glaubt durch die genau folgerichtige Ableitung der Handlung aus den ihr zugrunde gelegten, auf „menschliche Documente“ aufgebauten Charakteren etwas dem Experiment des Naturforschers nahe Verwandtes, eine wahrhaft wissenschaftliche Leistung vollbracht zu haben. Platons Absehen war,

so meinen wir, auf etwas ganz Ähnliches gerichtet. Mit einer Selbsttäuschung, die in dem einen Falle nicht unbegreiflicher ist als in dem andern, übersah er das Element von Willkür, das seiner Schilderung unter allen Umständen anhaften mufste. Gewifs hätte er sich in der Fortsetzung des „Kritias“ aufs redlichste bemüht, Charaktere und Handlungen darzustellen, wie sie sich ihm aus seinen Prämissen, aus den im Idealstaat verwirklichten Einrichtungen und Erziehungsweisen, mit Notwendigkeit zu ergeben schienen. In der idealen Schönheit der Charaktere und in der Trefflichkeit ihres Handelns hätte er den Beweis für die Gediegenheit der geplanten Institutionen, für die Würdigkeit der gesteckten Ziele und für die Tauglichkeit der diesen dienenden Mittel zu erbringen geglaubt. Mit anderen Worten: Er hätte seiner Fiction jene Aufgabe zugewiesen, welche der Naturforscher durch die experimentelle Bewahrheitung eines auf deductivem Wege gewonnenen Ergebnisses zu erfüllen pflegt.

Platon hat das kaum begonnene Unternehmen im Stich gelassen. Wohl aus keinem andern Grunde, als weil der echt wissenschaftliche Sinn in ihm trotz alledem zu stark war, weil er solch ein auf arger Selbsttäuschung beruhendes Unterfangen zwar ersinnen, aber nicht ausführen konnte, ohne seine trügerische Natur gewahr zu werden. So besitzen wir denn nicht den in Aussicht genommenen Bau selbst, sondern nur die Vorhalle, die zu ihm führen sollte: die Schilderung jenes gewaltigen Weltreichs, das von Poseidon gegründet und von seinen Nachkommen, je zehn verbündeten Königen, verwaltet wurde — ein Reich, das durch die Güte des Klimas und die Fruchtbarkeit des Bodens, durch den Reichtum an Edelmetallen, durch die Grofsartigkeit seiner Wasserbauten und durch die Pracht seiner Tempel und Paläste alle Länder der Erde überbot, das seine Herrschaft über die Afrika und Asien zusammengenommen an Umfang übertreffende Insel hinaus auf viele dahinter liegende Eilande und auf Teile des westlichen Festlandes selbst erstreckte, ja sie durch Eroberung bis an die Grenze Ägyptens in Afrika und in Europa bis an jene Italiens erweitert hatte.

Inwieweit die platonische Fiction auf dem Grunde von Volkssagen ruht, inwiefern der Glaube an das Dasein eines ausgedehnten Westlandes der Voraussetzung einer nicht völlig ungleichmäfsigen Verteilung der Landmassen über die östliche und westliche Halbkugel entstammt ist, inwieweit endlich die jetzt urkundlich beglaubigte Thatsache eines vom Westen her erfolgten Einbruchs erobernder „Seevölker“ in Libyen und Ägypten an der Ausgestaltung der Legende einen Anteil hat — über all das sind uns nur unsichere Vermutungen gestattet.

3. Doch wie dem auch sein mag, der historische Roman bildet nur die Umrahmung der Naturtheorien Platons. Über diese zu berichten ist eine wenig erfreuliche Aufgabe. Steht doch ihre Fruchtbarkeit im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Dunkelheit. Als so rätselvoll hat der Inhalt des „Timaeos“ allezeit gegolten, dafs der Streit über seine Auslegung schon in der ersten Generation der platonischen Schule begonnen und bis auf den heutigen Tag gedauert hat. Erst in späten Jahren ist der Philosoph an die Naturforschung herangetreten; eben darum hat er diesen Teil seines Systems dem schon vollendeten, alle anderen Stücke seines Gedankenbaues umfassenden „Staat“ als eine Ergänzung nachgeschickt; auch dann hat er, wie er uns ausdrücklich sagt, die Naturerkenntnis nur als eine Nebenbeschäftigung, als eine Art von Zeitvertreib, betrachtet und behandelt. Dafs wir hier überdies an die Grenzen seiner Begabung stofsen, ist offenkundig; noch offenkundiger, dafs er sich durch Verschmähung der auf diesem Gebiet am meisten wirksamen Methoden die zu wertvollen Ergebnissen führenden Wege selbst versperrt hat. Ja in dieser Abkehr von den heilbringenden Forschungsweisen ist der „Timaeos“ noch über den „Staat“ hinausgeschritten. Wird das Experiment im „Staat“ belächelt (vgl. S. 385 f. u. 466), so wird es im „Timaeos“ verworfen. Anlässlich eines der Farbenlehre angehörigen, vermutlich von Atomisten unternommenen physikalischen Versuches wird das Experiment als ein Übergriff in das Bereich des Göttlichen, gleichsam als eine Überhebung des Menschengeistes bezeichnet. Damit war das wichtigste Hilfsmittel der Naturforschung nicht mehr blofs mifsachtet, sondern als ein religiöser Frevel verpönt worden.

Die Anknüpfung der Naturtheorien an den Roman der Atlantis ist eine äufserliche und recht sehr gewaltsame. Die Erzählung solle nicht fortfahren, ehe die Menschenentstehung geschildert ist, und diese setze wieder die Weltentstehung voraus! Allein das Band, das diese Teile des Werkes im Geiste seines Urhebers zusammenschlofs, ist ein ungleich innigeres und festeres. Vom Wesen der Gerechtigkeit war die Untersuchung im „Staat“ ausgegangen; zu diesem kehrt sie auf weiten Umwegen im „Timaeos“ zurück. Die Ethik erhält einen kosmischen Unterbau. Die ganze Natur wird ethisiert, und zwar in folgender Weise. Die Analogie zwischen Individuum und Staat genügt Platons weit und weiter ausgreifendem Geist nicht mehr; sie dehnt sich zur Analogie zwischen dem Menschen und dem Universum aus. Die Gerechtigkeit ward, wie unsere Leser sich erinnern, auf das richtige Verhältnis zwischen den drei Teilen der menschlichen Seele zurückgeführt. Diesem entsprach das richtige Verhältnis der drei Stände des Idealstaates. Jetzt erweitert sich Platons Umblick ins Unermefsliche. Die

Dreiteilung wird auf die Weltseele erstreckt, und von dem angemessenen Verhältnis dieser drei Teile wird der Bestand des Universums abhängig gedacht. Ward vordem die Gerechtigkeit als die Grundlage menschlicher Glückseligkeit angesehen, so wird sie gleich dem „Guten" des „Philebos" jetzt als die Basis des kosmischen Heils erkannt. Und desgleichen gilt die gesamte organische Welt in ihren Wandlungen als von der Vorherrschaft und der Minderung der Gerechtigkeit bedingt. Diese Wandlungen bilden eine absteigende Linie; der zuerst ins Dasein getretene Mann sinkt allmählich durch moralische Entartung zunächst zum Weibe, dann zum Tier und innerhalb der Tierreihe immer tiefer bis zur Pflanze herab. Das ist der Kern der platonischen Descendenzlehre — eine Descendenzlehre im ganz eigentlichen Sinne, während die moderne Abstammungstheorie, da sie eine aufsteigende Stufenfolge annimmt, vielmehr eine Ascendenzlehre heifsen könnte. Dieselbe Norm gilt für den Einzelnen und für die Gattung. „Durch Verlust und Erwerb der Einsicht und der Unvernunft" sinken die höheren zu niederen und steigen die niedrigeren mittelst der Seelenwanderung gelegentlich wieder zu höheren Wesen empor. Es ist die orphische Lehre von dem „Sündenfall der Seele", die hier im Verein mit der pythagoreïschen Metempsychose zu einer weltumfassenden Theorie ausgeweitet wird. Orphik, Pythagoreïsmus und Sokratik reichen sich die Hand zum Aufbau einer Ansicht vom Kosmos, die durch Gröfse und Erhabenheit des von ethischen Antrieben beherrschten Denker-Dichters ebenso würdig ist, wie sie durch den Mangel an thatsächlicher Begründung unser Befremden erregt; ein Befremden, das jedoch bald durch die nachfolgenden Überlegungen gemindert wird. Durch seine religiöse Sinnesweise von den Atomisten getrennt und dadurch der einzigen damals zugänglichen Schule des echten Naturverständnisses beraubt, konnte Platon kaum anderen als pythagoreïschen Lehrmeistern folgen, von denen er zwar die Strenge der Ableitung, den Sinn für Harmonie und Ordnung, nicht aber die Verschmähung der Willkür in den Grundannahmen zu lernen vermochte. Er selbst war — deductiver — Mathematiker, aber ganz und gar nicht — inductiver — Physiker. Seine Physik war, wie man mit Recht bemerkt hat, Biologie, und seine Biologie ward zur ethisch gefärbten Psychologie. So entstand ihm ein Weltbild, das durch innere Übereinstimmung, durch zahlenmäfsiges Ebenmafs, endlich durch ethische Abzweckung den Sinn gefangen nimmt, aber jeder wahrhaften Erfahrungsgrundlage ermangelt. Dieses Weltbild gilt es nunmehr ins Auge zu fassen.

Platon erklärt im „Timaeos", nur „glaubhafte Meinungen", nicht gesicherte Erkenntnisse darbieten zu können. Wie dem Autor, so ergeht es auch seinem Interpreten. Er kann keine sichere, nur eine

mehr oder weniger wahrscheinliche Auslegung vorbringen. Mitunter nicht einmal diese, sondern einander widerstreitende Deutungen, die er dem Leser zur prüfenden Auswahl vorzulegen sich bemüfsigt sieht.

An die Spitze seiner Darlegung stellt Timaeos einen Schöpfungsact der hier gleichwie im „Sophisten" und „Staatsmann" „Werkmeister", „Vater" und „Erzeuger" genannten obersten Gottheit. Diese schafft eine Weltseele, durch deren Besitz die Welt zu einem Organismus wird, infolgedessen sie bald ein lebendes Wesen, bald auch eine „selige Gottheit" heifst. Einen Keim dieser bereits im „Philebos" laut gewordenen Auffassung kann man schon im orphischen Mythos vom Weltei, ferner in einem Gleichnis des Anaximenes erkennen (vgl. I 47 und 76); vorgebildet ist sie gleichfalls in des Pythagoreers Philolaos Lehre vom Atemholen der Welt (vgl. I 113). Auch des Xenophanes Allgeist kommt der platonischen Weltseele nahe genug (vgl. I 130). Doch besteht hier ein bemerkenswerter Unterschied. Der Pantheïsmus des Xenophanes schliefst jede Transscendenz aus. Der in der übersinnlichen Welt der Ideen heimische Geist Platons hingegen konnte die Welt für beseelt, ja für eine Gottheit halten, ohne darum auf eine über der Welt stehende, sie schaffende und lenkende oberste Gottheit zu verzichten.

Jener Schöpfungsact ist ein zwiefacher. Nach dem Vorbild der Ideen ward die vernunftbegabte Weltseele, nicht minder aber ihre Hülle, der Weltkörper oder Himmel, geschaffen. Da die Gottheit gut ist, so wollte sie, dafs alles gut sei, und hat es so „nach Möglichkeit" geordnet. Nach Möglichkeit! Ein schwerwiegendes Wort, das auf Schranken der göttlichen Macht hinweist. In der That wird ein dem Guten widerstrebendes, „Notwendigkeit" genanntes Princip namhaft gemacht, das von der Vernunft begütigt und beschwichtigt, aber nicht überwunden worden sei. Neben diesem und dem Vernunftprincip wird noch ein drittes anerkannt, die „Ursache der ungeordneten Bewegung", welche ursprünglich in der räumlichen Welt gewaltet und von der Gottheit zur Ordnung hinübergeleitet worden ist. Hier tritt unserem Verständnis die erste grofse Schwierigkeit entgegen. Mit dem Himmel oder dem Weltkörper, so heifst es an einer späteren Stelle, ist die Zeit entstanden, wobei wir wieder, mindestens leise, an orphische Kosmogonien gemahnt werden (vgl. I 70). Wie läfst sich dieser Ausspruch mit der Annahme jener, der Schaffung des Weltkörpers vorangehenden ungeordneten Bewegung, somit eines schon vorher in der Zeit verlaufenden Processes vereinigen? Grofs war hier die Ratlosigkeit antiker Erklärer. Einen scharfsinnigen Lösungsversuch kennt bereits Aristoteles: Platon rede von jenen Bewegungen nicht anders, als wie man geometrische Figuren vor den Augen der Lernenden ent-

stehen läſst, zum Behuf der Verdeutlichung, ohne dabei an ein reales Entstehen oder an ein Nacheinander des in Wirklichkeit nebeneinander Bestehenden zu denken. (Man ziehe eine Linie, füge in einem bestimmten Winkel eine andere an sie, und was dergleichen mehr ist.) Mit Recht hat Aristoteles diese Auskunft eine unzulängliche genannt. Mehr Scheinbarkeit besitzt ein zweiter antiker Versuch, den man in Kürze und in moderner Terminologie also wiedergeben kann: Platon meine in Wahrheit nicht dereinst vorhandene actuelle Bewegungen, sondern stelle unter diesem Bild eine Tendenz dar, einen allezeit wirksamen Widerstand gegen die geordneten Bewegungen, der nur zum Behuf der Veranschaulichung als ein vormals von jeder Schranke befreiter, selbständig in die Erscheinung tretender Factor geschildert wird. Gern möchte man sich mit dieser Auskunft befreunden. Ihr steht jedoch der Umstand im Wege, daſs genau dieselbe Darstellung im „Staatsmann" begegnet und es gar wenig wahrscheinlich ist, daſs ein Autor sich zweimal, und in ganz verschiedenem Zusammenhange, derselben uneigentlichen und irreleitenden Ausdrucksweise bedient hat. Man mag die Sache drehen und wenden, wie man will, es wird kaum gelingen, Platon von der Verwechslung der Zeit, wenn nicht mit dem Zeitmaſs — als welches ihm der Himmel mit Sonne, Mond und Sternen gilt — so doch mit der auf diesem Wege meſsbar gewordenen Zeit freizusprechen.

4. Wir haben von der uranfänglichen ungeordneten Bewegung gesprochen. Welcher aber ist der Gegenstand dieser Bewegung? Das ist ein Punkt, über welchen sich Platon nicht mit voller Deutlichkeit erklärt hat. Sollen wir ihm aber darum mit einer Anzahl neuerer Ausleger die Ungereimtheit zutrauen, er nehme eine Bewegung ohne ein Bewegtes an? Platon erkennt vielmehr, so verstehen wir ihn, ein ursprünglich form- und qualitätsloses Substrat jener Bewegung und aller Werdeprocesse an, eine Urmaterie, die er mehrmals die „Pflegerin", dann wieder den „Schoſs" oder die „Mutter" alles Werdens nennt. Dieses „schwierige und dunkle", der vollsten Realität entbehrende Etwas aber, dem gegenüber er seine Ratlosigkeit ebenso freimütig als emphatisch bekennt, mit dessen „Sitze", dem bloſsen Raum zu identificieren, davon ist er so weit entfernt, daſs er vielmehr die Annahme des leeren Raums für eine unstatthafte erklärt und ihn aus seinem Weltbilde ganz und gar verbannt hat.

Somit bedeutet der Schöpfungsact für Platon nicht eine Schöpfung aus dem Nichts. Geschaffen wird der Kosmos, das heiſst die geordnete Welt, indem der Demiurg oder Werkmeister dem Formlosen Gestalt, dem Ordnungs- und Regellosen Regel und Ordnung verleiht. Und

nun, ehe wir weiterschreiten, noch ein Wort über den Demiurgen selbst. Da sein Wesen ganz und gar in Güte besteht, so liegt die Frage nahe, ob und wie er sich denn von der im „Staat“ an die Spitze gestellten Idee des Guten unterscheide. Er unterscheidet sich überhaupt nicht von ihr, so lautet eine wohlerwogene und wie folgt begründete Antwort. Wäre nämlich der Demiurg mit der Idee des Guten nicht identisch, so würde er an ihr Anteil nehmen oder ihr nachgebildet sein, und stünde somit tiefer als sie, was seiner stark betonten Stellung als oberste Gottheit widerspricht. Somit scheint die vollständige Identification des Demiurgen mit der Idee des Guten kaum abzuweisen. Ihr stellt sich jedoch wieder ein der Beachtung wertes Hindernis in den Weg. Als wirksame Potenz freilich und nicht blofs als ein ruhendes Urbild ward die Idee des Guten bereits im „Staat“ verstanden, mittelst einer Erhöhung ihres Wesens, welche der Rest der Ideen erst im „Sophisten“ erfährt. Nun ist es aber Platon mit der durch den Demiurgen vollzogenen Weltbildung zweifelsohne voller Ernst. Denn dafs die Welt „geworden“ ist und nicht von Ewigkeit her besteht, das versichert er inmitten mancher Zweifel und Vorbehalte im Tone dogmatischer Gewifsheit. Wie liefs sich aber — so müssen wir uns fragen — solch eine Schöpferthat, die ein einzelner Act und nicht etwa eine stetige Einwirkung ist, einer Idee, das heisst einer objectivierten Eigenschaft, und sei sie auch die höchste von allen, beimessen? Wir wissen keine andere Antwort als diese: Die Erhöhung oder Verklärung, genauer gesprochen die Vergöttlichung der Ideen, hat in Platons Geiste weitere und weitere Fortschritte gemacht. Nicht nur heifsen ihm die Ideen an einer Stelle des „Timaeos“ geradezu „ewige Götter“; die Namen „Urheber“, „Erzeuger“, „Vater“ begegnen, wie schon bemerkt, bereits im „Sophisten“ und „Staatsmann“ ganz ebenso wie im „Timaeos“. Sie bezeichnen, so dürfen wir jetzt sagen, dort wie hier dasselbe Princip, das im „Staate“ als „Idee des Guten“ auftritt. Sie dienen nicht einem blofsen Costüm-Wechsel; sie sind nicht gewählt, um Platons wahre Meinung zu verschleiern, sondern weil jenes höchste göttliche Princip für sein Bewufstsein einen Zuwachs an Persönlichkeit und damit, wie eben die Weltbildungslehre des „Timaeos“ zeigt, auch das gewonnen hat, was wir in einem andern Zusammenhang einen „Überschufs an Freithätigkeit“ nannten (vgl. I 21). Wie die grofsen Naturfetische für die alten Hellenen, so sind die Ideen für Platon gleichsam über sich hinaus gewachsen. Nicht eine bewufste Anbequemung an die populäre Theologie werden wir daher vorauszusetzen haben. Allerdings verschweigt Platon zum mindesten etwas, wie seine Äufserung lehrt: „den Urheber und Vater dieses Alls zu entdecken, ist schwierig, und, wenn man ihn ent-

deckt hat, ihn allen zu offenbaren unmöglich“. Damit brauchte er aber, so meinen wir, nichts anderes sagen zu wollen, als dafs er von der für ihn zu einer göttlichen Person gewordenen Verkörperung des Guten jede irgend entbehrliche anthropomorphische Zuthat ferngehalten und dadurch dieses Urprincip dem, was dem gemeinen Bewufstsein als eine Gottheit gilt, recht sehr unähnlich gemacht hat. Dem Volksglauben steht übrigens Platon im „Timaeos“ innerlich fremder als sonst irgendwo gegenüber. Das zeigt die von Ironie nicht freie Äufserung: den gangbaren Behauptungen in Betreff der Götter der Mythologie fehle jeder Hinweis auf zwingende oder auch nur wahrscheinliche Gründe; allein dem Gesetz und Herkommen sei gläubige Folge zu leisten. Was ihn von der Volksreligion zurückstöfst, ist jedoch nicht deren Polytheïsmus. Denn auch seine oberste Gottheit steht nicht allein da; sie ist umgeben von der Schar der „ewigen Götter“, der Ideen; sie erzeugt die „selige Gottheit“, die da Kosmos heifst, und nicht minder die von einem Feuergewand umhüllten Seelen der Gestirne. Und nicht nur neben und unter dem Gott der Güte, auch ihm gegenüber stehen machtvolle Potenzen, die wir zum Teil schon kennen gelernt haben als „Notwendigkeit“, das heifst als eine dunkle, dem Guten widerstrebende Urmacht, und als die unregelmäfsig wirkende oder „erratische Bewegungsursache“. Vereinigt und gesteigert werden diese Gewalten in den „Gesetzen“, wo der „wohlthätigen“ Weltseele geradezu eine ihr feindliche und „das Entgegengesetzte vermögende“ gegenübertritt. Diesen Teil der platonischen Theologie gilt es um so nachdrücklicher hervorzuheben, da er von den Geschichtschreibern der Philosophie oftmals ignoriert, bisweilen sogar geleugnet worden ist.

„Fort also mit jener bösen Weltseele!“ So hat kein Geringerer als August Böckh ausgerufen und damit ein hochwichtiges Bestandstück der platonischen Götterlehre zu gröfserem Ruhme ihres Urhebers, wie er augenscheinlich meinte, angetastet. Und doch gereicht es dem Dichter-Denker zu nicht geringer Ehre, dafs seine schönheitstrunkene Künstlerseele ihn gegen die Übel der Welt nicht blind gemacht, und dafs er zugleich folgerichtig genug gedacht hat, um angesichts des Vorhandenseins des Übels die Allgüte der Gottheit nicht mit ihrer Allmacht vereinbar zu finden. Jene Güte konnte nur dann eine an sich schrankenlose heifsen, wenn die Verwirklichung ihrer Absichten auf Schranken und Hemmnisse stiefs. Auch hat die mit den Jahren wachsende Erfahrung im Verein mit dem allmählichen Schwinden des jugendlichen Sanguinismus die Macht des Übels in seinen Augen nicht unwesentlich gesteigert. Dafür sprechen die schon am Schlufs des „Staates“ geäufserten Zweifel an der Realisierbarkeit des dort entworfenen Gesellschaftsideals, Zweifel, die im „Staatsmann“ einen

stärkeren und in den „Gesetzen" den stärksten Ausdruck finden. Nichts natürlicher daher, als dafs die durch trübe Erfahrungen verdüsterte Lebensansicht ihren Schatten auch auf das Weltbild wirft und dafs demgemäfs die dem Guten und, was für Platon dasselbe ist, die der Regel und Ordnung widerstrebenden Gewalten in diesem Bild zugleich einen breiteren Raum einnehmen und sich mehr und mehr zu einem einheitlichen Princip verdichten. Im „Theätet" war jedem Guten schon wie sein Schatten ein Übel beigesellt. Aber es ist dort nur vom Erdenleben, nicht vom kosmischen Dasein die Rede. Im „Staatsmann" wechseln die Perioden der universellen „Unordnung" noch mit jenen der Ordnung und der uneingeschränkten Herrschaft der göttlichen Güte. Im „Timaeos" erscheint das Üble bereits als eine zwar gebändigte, aber stetig wirkende Macht, die jedoch mannigfache Namen trägt und noch nicht auf die Einheit eines obersten Princips zurückgeführt ist. Ein solches mufste übrigens den Tendenzen der platonischen Altersphase gemäfs ein seelisches sein. Was Wunder nun, dafs Platons spätestes Werk auch diesen letzten, von seiner ganzen Entwicklung geforderten Schritt gewagt und neben die gute Weltseele ihr offenkundiges Widerspiel gesetzt hat. Wir dürfen hinzufügen, dafs Platons pessimistische Tendenz in manchen Einzelausführungen weit stärker hervortritt als in ihrer principiellen, theologisch-metaphysischen Fassung. Denn während der bösen Weltseele geringere Kraft als der guten beigelegt wird, und die ihr entsprechenden Principien im „Timaeos" nur den Rang störender, aber nicht vorwaltender und das Gute besiegender Kräfte einnehmen, zeigt die unseren Lesern schon bekannte Zoogonie oder Descendenzlehre mit ihrem stetigen Herabsinken des Menschen zu immer niedrigeren Daseinsstufen ein geradezu pessimistisches Antlitz. Und zwar, wohlgemerkt, ohne den Ausblick auf eine dereinstige, mehr als ausnahmsweise Wiedererhebung, ein Ausblick, welcher der vorbildlichen orphischen Lehre vom „Sündenfall der Seele" nicht gefehlt hat.

Auch die Schöpfung der Weltseele, um zu dieser zurückzukehren, erfolgt nicht aus dem Nichts. Es ist nicht sowohl eine Schöpfung im eigentlichen Sinn, als eine Mischung, wie wir deren eine im „Philebos" kennen gelernt haben. Hier berühren wir den abstractesten, man darf wohl auch sagen den abstrusesten Teil der platonischen Philosophie. Den Gegenstand der Mischung bilden zwei Ursubstanzen, und zwar werden sie zunächst miteinander, dann in einem zweiten Gange auch mit dem ersten Mischungsproduct gemengt. Diese zwei Ursubstanzen sind unseren Lesern nicht mehr völlig unbekannt. In dem soeben genannten „Philebos" erscheinen sie unter dem Namen der „Grenze" und des „Unbegrenzten". Im „Timaeos" tragen sie andere Benennungen.

Sie heifsen „das Dasselbige“ und „das Andere“, wobei die letzte Bezeichnung an den „Sophisten“ erinnert, ferner das „Unteilbare“ und das „Teilbare“; und schon Platons Schüler haben hier auch von der „Einheit“ und „dem Grofsen und Kleinen“ oder der „Zweiheit“ gesprochen. Es sind von Platon fortgebildete pythagoreïsche Gedanken, die uns zum Teil an die „Tafel der Gegensätze“ mahnen. Der Substanz der Ideenwelt steht die Substanz der Körperwelt gegenüber. Das Wandellose und sich selbst Gleiche, zugleich als die begrenzende, formende, zusammenfassende Einheit angesehen, das ist das Princip des Guten. Sein Widerspiel, das Princip der Veränderung, der Verschiedenheit, der Teilung und Zersplitterung, ist das Princip des Bösen. Hier darf man der platonischen Staats- und Sittenlehre nicht völlig vergessen. Alle Mannigfaltigkeit auszulöschen, die Einheit weit über das blofse Bedürfnis des staatlichen Friedens hinaus zu verwirklichen, das konnten wir als das mit intensivstem Eifer erstrebte Ziel der platonischen Gesellschaftsordnung erkennen. Wieder sehen wir, wie sich dem greisen Philosophen der geistige Horizont ins Grenzenlose erweitert hat, wie ihm die Principien des menschlichen Wohls und Wehes mit kosmischen Principien zusammenfliefsen und wie diese wieder in den Bereich des Überweltlichen ihre Wurzeln schlagen. Nach der im frühen Altertum vorwaltenden Lehre von der Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche wird das Einheitsprincip der Weltseele, wie wir kurz sagen wollen, zugleich der Träger der Vernunfterkenntnis, das Zweiheitsprincip jenes der Meinung; das Object jener höheren Erkenntnis sind die Ideen, jenes der niedrigeren die sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Am dunkelsten bleibt die aus der Mischung der beiden Ursubstanzen hervorgegangene Wesenheit. Diesem ihrem Ursprung gemäfs mufs sie ein Mittleres darstellen. Als ein Mittleres zwischen den Ideen und der Körperwelt hat Platon im „Staat“ die mathematischen Formen bezeichnet. So wollte denn ein Teil seiner Nachfolger den Inbegriff eben dieser auch hier verstanden wissen. Die Bezeichnung dieses Mittleren als „Substanz“ oder „usia“ par excellence und die Natur der Mischung im „Philebos“ (vgl. S. 467) macht es uns einigermafsen wahrscheinlicher, dafs darunter das zu verstehen ist, was man in allerdings unplatonischer Terminologie die Einbildung der Form in den Stoff oder vielmehr das Princip dieser Einbildung nennen möchte.

Aus denselben Elementen wie die Weltseele wurden die Seelen der Gestirne und der auf Erden heimischen Wesen gebildet. In dem zuerst allein geschaffenen oder richtiger, aus den stofflichen Elementen gebildeten, Menschen wurden dem unsterblichen, zuvörderst auf einen Fixstern versetzten, Seelenteil zwei andere sterbliche Seelen beigesellt. Diese Dreiheit der vernünftigen oder Kopf-, der mutartigen oder

Brust- und der Begierden- oder Unterleibsseele ist uns nicht mehr unbekannt (vgl. S. 350 und 377). Neu ist uns aber die durchgreifende Parallelisierung des Mikro- mit dem Makrokosmos. Wir heben einen Punkt hervor, der für Platons poetisch-constructive Art nicht wenig bezeichnend ist. Wo wir vergleichen, dort hat Platon identificiert. Auch wir mögen den Gang der Gestirne, die in wandellosem Gleichmafs ihre vorbestimmten Bahnen ziehen, mit dem wohlgeordneten, durch keinen Hauch des Affects getrübten Flufs vernunftvoller Gedanken vergleichen. Für den Verfasser des „Timaeos“ sind menschliche Vernunftgedanken geradezu regelmäfsige Rotationen innerhalb des als ein Abbild der Himmelskugel betrachteten Menschenhauptes. Desgleichen sollen die Vernunftgedanken der Weltseele auf Bewegungen seines Identitäts- oder Einheitselementes beruhen, die sich in der Ebene des Himmelsäquators vollziehen, während die unsicheren Meinungen oder Vorstellungen des zweiten oder des Elements des „Andersseins“ den Bewegungen zugeschrieben werden, die in der Ebene der zum Himmelsäquator schräg gelagerten Ekliptik verlaufen. Wie Vernunft und Meinung, so verhält sich der immer sich selbst gleiche Umschwung des Fixsternhimmels zu den Bewegungen der von „Wendungen und Irrgängen“ nicht freien Wandelsterne. Doch wir haben uns eines Vorgriffs schuldig gemacht. Gilt es doch vorerst den Leib der Weltseele, den materiellen Kosmos und sein Entstehen ins Auge zu fassen.

5. „Platon hat die Natur vermathematisiert“ — so lautet ein ätzendes Spottwort antiker Kritiker. In der That geht die Naturphilosophie des „Timaeos“ allenthalben von der Voraussetzung mathematischer und ihr entspringender rhythmischer Regelmäfsigkeiten aus, auch in solchen Bereichen, in welchen die moderne Wissenschaft Derartiges zu entdecken kaum versucht und niemals vermocht hat. Ihn leitet ein ästhetisches oder quasi-ästhetisches Bedürfnis und zugleich die Zuversicht, dafs die Natur diesem Bedürfnis überall ein volles Genüge leiste. Es ist nicht schwer, die Grundlosigkeit dieser Erwartung und die Willkür der ihr entspringenden Methode zu durchschauen und zu geifseln. Schwerer ist es, das Element von Berechtigung, das ihr innewohnt, zu erkennen. Die wohlbegründete Ahnung allwaltender Gesetzmäfsigkeit konnte bei Platon so wenig als bei seinen pythagoreïschen Vorgängern infolge der ihnen mangelnden causalen Einsichten die ihr gebührende Befriedigung finden, und „es war immerhin (wie wir schon einmal bemerken mufsten) besser, wenn man die Gesetzmäfsigkeit dort, wo sie nicht vorhanden ist, als wenn man sie überhaupt nicht suchte“ (vgl. I 97). Auch können moderne Beispiele wie jenes des grofsen

Johannes Kepler und seines Mysterium cosmographicum lehren, dafs die Grenze zwischen dem fast spielerischen Aufsuchen blofs scheinbarer Regelmäfsigkeiten und der grundlegenden Erkenntnis vielumfassender Naturgesetze bisweilen eine schwankende ist. Verhängnisvoller war der andere Zweig der naturphilosophischen Methode Platons. Er hat mit der Forderung des „Phaedon", alle Forschung unter den Gesichtspunkt „des Besseren" zu stellen (vgl. S. 351), vollen Ernst gemacht und diese teleologische Methode auch dort angewandt, wo das Bessere nicht einfach das Regelmäfsigere, sondern das nach menschlicher oder nach specifisch griechischer Lebensansicht Vorzüglichere oder selbst das vom persönlichen Geschmack des Philosophen Bevorzugte ist. Sein Werkzeug ist hier wie dort die aprioristische Deduction, die bestenfalls von einem beliebig herausgegriffenen Stück der Erfahrung aus ihr weitreichende Fäden spinnt.

Das Weltwesen, so ungefähr heifst es, sollte in die Erscheinung treten. Zu diesem Behufe mufste es sichtbar und tastbar werden. Die Sichtbarkeit erforderte Licht, die Tastbarkeit Erde. Bei diesen zwei Elementen konnte es aber nicht sein Bewenden haben. Denn um sie zur Einheit zusammenzuknüpfen, bedurfte es eines proportionalen Verhältnisses. Dieses erheischte das Vorhandensein von Mittelgliedern. Und zwar einer Zweizahl von solchen, da bei kubischen oder Körper-Zahlen solch eine Proportion — das Warum ist ein vielumstrittenes Problem der „Timaeos"-Erklärung — nicht durch ein, sondern nur durch zwei Mittelglieder bewirkt werden kann. Nicht durch das Schema $a:b = b:c$, sondern durch jenes andere $a:b = c:d$.

Auf dem Wege dieser Deduction gelangt Platon zur empedokleïschen Vierzahl der Elemente, indem Wasser und Luft jene geforderten Mittelglieder der Proportion abgeben. Wie Wasser zur Erde, so soll sich Feuer zur Luft verhalten und die Reihe: Erde, Wasser, Luft und Feuer den Fortgang von dem geringsten zum höchsten Mafs der Beweglichkeit darstellen. Die Eigenart der vier Grundstoffe aber wird auf die ihrer Urbestandteile, und zwar auf deren geometrische Beschaffenheit zurückgeführt. Hierin soll Platon dem Philolaos gefolgt sein, der der abderitischen Atomistik eine pythagoreïsche entgegengesetzt zu haben scheint. Den vier Elementen wurden als Grundformen vier von den fünf regelmäfsigen Körpern zugewiesen: der Erde der Würfel, dem Feuer das Tetraëder oder die Pyramide, der Luft das Oktaëder, dem Wasser das Ikosaëder. Das Dodekaëder endlich hatte Philolaos dem himmlischen Feuer oder Äther zuerkannt, während Platon, wohl um die Vierzahl der Proportionsglieder nicht zu überschreiten, vielleicht auch um die Fünfecke des Dodekaëders zu meiden, von diesem Element absah, freilich um in seiner letzten Phase es wieder aufzunehmen.

Kaum braucht es gesagt zu werden, dafs es die züngelnde Gestalt der Flamme ist, welche den Urbestandteilen des Feuers die Pyramidenform zuerkennen liefs, sowie dafs der Würfel um seiner schweren Beweglichkeit willen als die Grundform des Erdelementes galt. Läfst sich nun jede der sechs Seiten des Cubus in zwei rechtwinklige gleichschenklige Dreiecke zerlegen, so sind die Seitenflächen der drei übrigen vermeintlichen Grundkörper aus rechtwinkligen ungleichschenkligen Dreiecken einer gewissen, der vermeintlich schönsten Art zusammengesetzt; darum sollten diese (Wasser, Luft und Feuer) ineinander übergehen können, während die radicale Verschiedenheit der Erd-Dreiecke diesem Element eine Sonderstellung anwies. Die Rätselfrage, ob Platon das Innere seiner Urkörper leer oder womit er es erfüllt dachte, läfst sich kaum anders als dahin beantworten, dafs jene kleinsten Dreiecke ungeformte Urmaterie umschlossen, deren Annahme noch durch mehrere andere sonst unlösbare Probleme der „Timaeos"-Physik gefordert wird. Die Ur-Dreiecke selbst aber galten als jeder Veränderung entrückt und spielten in der platonischen Physik die Rolle, welche Leukipp und Demokrit ihren Atomen vorbehalten hatten. Platons Verhältnis zu den Atomisten ist übrigens ein eigenartiges. Er kennt ihre Theorien, er entlehnt ihnen hie und da eine einzelne Hypothese, aber er verhält sich im grofsen und ganzen zu ihrer Weltansicht schroff ablehnend und verschmäht als ein Mittel der Abwehr auch nicht den Spott und Wortwitz; wie er denn in der Bestreitung der Unendlichkeit der Welten von dem Doppelsinn des griechischen Wortes, das zugleich „unendlich" und „unkundig" bedeutet, wiederholten Gebrauch macht.

Aus den also a priori construierten Elementen wird nunmehr der Kosmos construiert. Weil die Kugelform die vollkommenste der Gestalten ist, mufs sie dem vollkommensten der körperlichen Wesen, dem Universum eignen. Damit wird das gerechtfertigt, was der Blick auf die Himmelswölbung dem wahrnehmenden Auge zeigt. In dieser Partie des Dialogs erreicht der auf Räsonnements gestützte Anthropomorphismus, die künstliche Rückkehr zur naïven Naturauffassung des Urmenschen, ihren Gipfelpunkt. Alles Ernstes legt Platon die Ursachen dar, warum der Kosmos, obgleich er ein lebendes Wesen ist, der Extremitäten und des Mundes entraten könne. Ersteres darum, weil ihm von allen denkbaren Bewegungsarten nur die vollkommenste, der Umschwung um sich selbst, gestattet sei; letzteres, weil er, der alles in sich schliefst, keine Nahrung von aufsen aufnehmen könne, wie denn auch seine Fortdauer dadurch verbürgt sei, dafs ihn nicht gleich anderen Wesen ein aufser ihm Befindliches mit Krankheit oder sonstiger Schädigung bedroht. Verwandte Gedanken hat in unseren Tagen Gustav Theodor Fechner geäufsert; aber freilich, die reif gewordene Wissen-

schaft darf sich ein halbernstes Hypothesen-Spiel gestatten, das der noch unreifen nicht zum Segen gereicht.

6. Es ist nicht die Aufgabe dieses Werkes, alle irrigen Meinungen auch grofser Geister zu verbuchen. Nur was davon zu ihrer oder ihres Zeitalters Kennzeichnung dienlich oder aufschlufsreich ist für den Werdegang der Wissenschaft, soll hier eine Stelle finden. Hierher gehört das in Platons astronomischen Lehren erkennbare Rudiment der Sphärentheorie, die alsbald reich ausgebildet ward, in dieser ihrer Ausgestaltung die Jahrhunderte, ja die Jahrtausende überdauert hat und selbst von Copernicus noch nicht aufgegeben worden ist. Diese Theorie kann im Vergleich mit der philolaïschen Himmelslehre zugleich ein Rückschritt und ein Fortschritt heifsen. Ein Rückschritt darum, weil sie die Gestirne an feste Träger heftete und sich damit von der thatsächlichen Wahrheit weiter entfernte als die Doctrin jener Pythagoreer die bereits dazu gelangt waren, die Sterne frei im Raume schwebend zu denken. Als ein Fortschritt aber darf die Sphärentheorie darum gelten, weil sie ein an sich dazu wohl geeignetes und beträchtlicher weiterer Vervollkommnung fähiges Mittel abgab, die auf die Gestirnbewegungen wirkenden Kraftimpulse mit Treue und Genauigkeit abzubilden. Gemeinsam war dieser und der Lehre des Philolaos das Bestreben, von welchem alle wissenschaftliche Astronomie ihren Ausgang nimmt, nämlich der Versuch, ungleichförmige und unregelmäfsige Bewegungen, die unser Auge am Himmel wahrnimmt, in gleichförmige und regelmäfsige Bewegungen, aus denen sie sich zusammensetzen, zu zerlegen. Die Art, wie die Hypothese des Philolaos jene Zerlegung bewirkte, ist unseren Lesern wohlbekannt (vgl. I 91 ff.). Wie es kam, dafs Platon, der sich in der Elementenlehre jenem Pythagoreer so eng anschlofs, in der Himmelslehre einen ganz andern Weg einschlug, wird uns nicht gemeldet. Jedenfalls führte dieser Weg nach rückwärts zu einer altertümlicheren, man kann geradezu sagen zur primitiven Denkweise der Hellenen. Es war wohl das religiöse Vorurteil, das hierbei seine Schritte lenkte. Die Erde sollte wieder im Mittelpunkt des Weltalls ruhen. Nur im hohen Greisenalter, so erfahren wir durch den glaubwürdigsten aller Gewährsmänner, durch Theophrast, ist Platon anderen Sinnes geworden. Er hat es damals „bereut", die ehrwürdigste Stelle des Kosmos der Erde angewiesen zu haben — ein Bedauern, das wir vielleicht so verstehen dürfen, dafs die in den „Gesetzen" wahrnehmbare wachsende Geringschätzung des menschlichen Treibens sich auch auf die Wohnstätte des Menschengeschlechts erstreckt hat. Jene Rückkehr aber führte geradenwegs zum „ehernen Himmel" Homers, zu einer stofflich gedachten Himmelskugel, an welcher die Fixsterne befestigt

sind. Das Mafs von Berechtigung, das dieser Vorstellungsweise innewohnt, können wir nicht besser ausdrücken als mit den nachfolgenden Worten eines namhaften americanischen Astronomen unserer Tage: „Es mufs zugegeben werden, dafs die Idee, die Fixsterne als an einer hohlen Krystallsphäre, die das Gewölbe des Firmamentes bildet, befestigt zu betrachten, eine sehr natürliche war. Sie schienen die Erde zu umkreisen, Tag für Tag, Generation nach Generation, ohne die leiseste Änderung in ihren gegenseitigen Stellungen. Wenn zwischen ihnen keine feste Verbindung stattfand, so schien es unmöglich, dafs tausende solcher Körper ihre weiten Bahnen so lange Zeit hindurch zurücklegen könnten, ohne dafs auch nur einer unter ihnen seinen Abstand vom andern änderte. Besonders schwer zu begreifen mufste es sein, wie sie sich alle um dieselbe Achse bewegen konnten.“ Hierfür eine einheitliche Ursache zu suchen, war nicht im mindesten unwissenschaftlich; und wenn diese Suche so ganz und gar fehlgriff, so war das die natürliche Folge der Unkenntnis der in Wahrheit wirksamen einheitlichen Ursache. Statt der täglichen Umdrehung der Erde nahm man eine tägliche Umdrehung des Himmelsgewölbes an. Den Antrieb zu einer weitergehenden Hypothesenbildung empfing Platon von den ihm allerdings nur sehr unvollständig bekannten Unregelmäfsigkeiten, welche die Bewegungen der sieben Wandelsterne oder Planeten genannten Gestirne: Sonne, Mond und die fünf mit freiem Auge sichtbaren eigentlichen Planeten, aufweisen. Man denke an die Schraubenwindungen der Sonne, welche ihre combinierte Tages- und Jahresbewegung dem Auge zeigt (vgl. I 92). Auch von diesen Bewegungen unbedingte Regelmäfsigkeit und zwar in der Gestalt strenger Kreisbahnen zu erwarten, dazu forderten vor allem die in solchen Bahnen verlaufenden täglichen Scheinbewegungen der Gestirne auf, welche die Wirkung der Achsendrehung unserer Wohnstätte sind. Verstärkend gesellte sich hierzu das natürliche Wohlgefallen am Kreise, welches diesem unter den Curven denselben Vorrang wie der Kugel unter den verwandten Körpergebilden anweist. Aus dem Bestreben, das also entstandene Problem zu lösen, ist die Sphärentheorie erwachsen. Es galt ein Zusammenwirken von Kreisbewegungen zu ersinnen, aus dem sich andere als strenge Kreisbewegungen ergaben. Ein Hilfsmittel hierzu lieferte die Analogie der Fixsternsphäre. Ihr sollten andere Sphären oder doch, wie es zunächst in Platons Theorie der Fall war, ring- oder reifartige Gebilde entsprechen, an welchen die Planeten (im weiteren Sinne des Wortes) befestigt sind. Diese Vorstellung knüpfte überdies, wie uns wenigstens bedünken will, an die von Anaximander erdachten Sonnen-, Mond- und Sternräder an (vgl. I 44 ff.) — ein Vorbild, das entweder auf Platon selbst oder auf einen uns unbekannten

Vorgänger gewirkt haben mag. Damit war der Apparat geschaffen, dessen man sich bei der Lösung jenes Problems bedienen konnte. Man dachte sich solch einen Reif oder solch eine Kugel mit dem an einer Stelle ihres Äquators befindlichen Wandelstern in eine andere Kugel eingeschlossen und derart befestigt, dafs sie die ihr eigentümliche Bewegung nicht einbüfste, zugleich aber an der Bewegung der sie umschliefsenden Kugel teilnahm. Setzte man voraus, dafs die beiden Bewegungen um verschiedene Achsen und mit verschiedenen Geschwindigkeiten erfolgen, so konnte sich, auch wenn jede der zwei Bewegungen eine kreisförmige ist, als Resultierende eine von der strengen Kreisbahn abweichende Bewegungsform ergeben. Das ist der einfachste Fall jener Hypothese und derjenige, bei welchem Platon zunächst stehen blieb. Als die umschliefsende Kugel galt ihm die Fixsternsphäre, die umschlossenen Ringe oder Reife trugen die Planeten; von den sich also zusammensetzenden Bewegungen verlief die erstere im Himmelsäquator oder im Kreise des „Dasselbigen", die zweite in der Ebene der zu diesem schief geneigten Ekliptik oder im Kreise des „Anderen". Zur Zeit übrigens, da Platon im höchsten Greisenalter an den „Gesetzen" schuf, ist er mit der dem Aristoteles bereits ganz geläufigen Theorie der Achsendrehung der Erde (vgl. I 98) bekannt geworden und hat ihr vor seinen eigenen früheren Speculationen den Vorzug eingeräumt. Die Sphärentheorie aber wurde vorerst von Eudoxos fortgebildet. Wie dieser das Musterbild eines zugleich genialen und nüchternen Forschers, den vorhandenen Keim dieser Lehre weiterentwickelt hat, wie seine Annahme von drei Sphären für je Sonne und Mond und deren vier für die eigentlichen Planeten den damals bekannten Beobachtungsthatsachen in Wahrheit gerecht geworden ist, darüber hat uns ein hervorragender Zeitgenosse, der erste Astronom des heutigen Italien, die bündigsten Aufschlüsse erteilt. Wir werden darauf im Zusammenhang mit den Theorien des Kallippos und Aristoteles zurückkommen.

Die sonstigen Gedanken Platons über die himmlischen Dinge zeigen einen rein pythagoreïschen Anstrich. Die „Sphärenharmonie" kehrt wieder in der Annahme, dafs die von den Wandelsternen beschriebenen Kreise Abstände aufweisen, die einen harmonischen Zusammenklang der von ihrem Umschwung bewirkten Töne erzeugen. Wie der pythagoreïsche, so ist auch sein Himmel und dementsprechend auch die durch ihn verbreitete Weltseele „ganz Zahl und Harmonie" (vgl. I 97.). Sein grofses oder Weltjahr (vgl. I 115) umfafst zehntausend gewöhnliche Jahre.

7. Der hervorstechendste Zug in Platons Physik ist deren Anthropomorphismus. Die aus falsch gedeuteten Beobachtungen entsprungene Lehre von den natürlichen Orten (vgl. S. 385) wird so dargestellt, als

ob jedes Element sich an dem ihm nicht zugehörigen Orte unbehaglich fühlen und die Rückkehr an seine „natürliche“ Stelle ersehnen würde. Daneben fehlt es nicht an Lichtblicken der erfreulichsten Art. Dahin gehört die Leugnung eines eigentlichen Oben und Unten im Weltraum, wie denn auch jenes Oben und Unten der natürlichen Orte kein absolutes, sondern ein von der Schichtung der Stoffmassen rings um die Erde bedingtes sein soll, so dafs diese Bestimmungen für einen „Gegenfüfsler“ die entgegengesetzte Bedeutung besäfsen wie für uns. Dahin rechnen wir auch die Folgerichtigkeit, mit welcher aus der Leugnung des Leeren weitreichende Consequenzen gezogen werden. Das geschieht allerdings nur anläfslich eines Specialfalls, aber mit einer Begründung, die weit über diesen hinausreicht. Die beiden Teile des Atmungsprocesses, die Exspiration und die Inspiration, will Platon zusammen als eine in sich zurückkehrende Bewegung verstanden wissen; und dabei weist er darauf hin, dafs in Ermangelung eines leeren Raumes die Bewegung nur so vonstatten gehen könne, dafs jedes in Bewegung versetzte Stoffteilchen das benachbarte von seinem Platze verdrängt, dieses wieder das nächste und so fort, bis das zuletzt verdrängte die Stelle des ersten verdrängenden einnimmt. Dabei wird das Bild eines „in Umdrehung begriffenen Rades“ gebraucht; und es darf vielleicht, nebenbei, die Vermutung gewagt werden, dafs diese als die nächstliegende und anschaulichste Vorstellung solch eines Kreislaufs an der Bildung der Ring- oder Reiftheorie der planetarischen Bewegungen einen gewissen Anteil hat. Eine merkwürdige Anticipation modernster Theorien könnte man in der Leugnung einer eigentlichen Attraction und somit der in einer solchen wirksamen Fernkräfte erblicken, die anläfslich der Erörterung elektrischer und magnetischer Phänomene erfolgt. Doch wird man dabei nicht vergessen dürfen, dafs solch eine Leugnung, mag sie nun berechtigt sein oder nicht, jedenfalls dem primitiven, durch die alltäglichen Erfahrungen des Stofses und Druckes beherrschten Denken ungemein nahe liegt.

In der Biologie des „Timaeos“ ist nichts so wunderbar als das Vorherrschen specifisch menschlicher, ja ethischer Gesichtspunkte. Alles ist hier auf Herrschaft der Vernunft und auf Eindämmung der Begierden angelegt. So sollen die zahlreichen Windungen des Darms der Völlerei zu steuern bestimmt sein, indem sie den unverbrauchten Resten von Speise und Trank den baldigen Austritt wehren und dadurch die rasche Wiederanfüllung verhindern. Man ist zunächst verblüfft darüber, dafs Platon hier der gleichartig gebauten tierischen Verwandten des Menschen ganz und gar zu vergessen scheint. Dieses Staunen schwindet angesichts dessen, was wir Platons Descendenztheorie genannt haben. Da die Tiere entartete Menschen sind, so kann auch ihr Körperbau Absichten

verraten, deren Zielpunkt ursprünglich der Mensch allein gewesen ist. Doch auch das entgegengesetzte Verhältnis begegnet uns mindestens vereinzelt. Die Nägel, die als Klauen für manche Tiere so viel, für den Menschen jedoch so wenig bedeuten, sollen diesem bei seiner Erschaffung im Hinblick auf seine künftige Entartung verliehen worden sein.

Und nun noch ein Wort über diese umgekehrte Abstammungslehre selbst, wohl die wundersamste aller Theorien, die Platons erfindungsreicher Geist erdacht hat. Die pessimistische Lehre ist ein legitimer Sprößling seines theologischen Optimismus. Der Anblick der Tierwelt und der in ihr wie ein Grundgesetz waltenden „Wechsel-Vertilgung“ (um einen Ausdruck des „Protagoras“ zu verwenden) mußte die Frage nach dem Ursprung dieses gehäuften Maßes von Leiden und Ungerechtigkeit anregen. Die allgütige Gottheit sollte von der Verantwortlichkeit dafür entlastet, dem ihr entgegenwirkenden Princip der „Notwendigkeit“ aber wohl keine so weitreichende Macht beigemessen werden. Darum mußte das eigene Verschulden der Menschen die Entartung und durch sie das ungeheure Übel erzeugt haben. Man wird an die freiwillige Wahl der schlimmen Lebenslose durch die entkörperten Seelen im „Staat“ erinnert. „Unschuldig“ an allem Übel „ist (hier wie dort) die Gottheit“ (vgl. S. 402.).

Die Krankheitslehre des „Timaeos“ würden wir übergehen, wenn nicht das soeben gestreifte Willensproblem darin eine gelegentliche Behandlung erführe, die uns zu einem kurzen Vor- und Rückblick einlädt. Der sokratische Ursatz: „Niemand fehlt freiwillig“ kehrt hier wieder anläßlich der „Seelenkrankheit“, die Platon mit einem Worte „Vernunftlosigkeit“ und deren Unterarten er „Tollheit“ und „Unwissenheit“ nennt. Die erstere wird auf bestimmte körperliche Ursachen zurückgeführt. Darin liegt eine bemerkenswerte Erweiterung der sokratischen Lehre. In den Werken der Frühzeit tritt jener Satz in der Gestalt auf, die offenbar die ursprünglich sokratische ist, als der Ausdruck unbedingter Zuversicht in die Herrschaft der Einsicht, welche die Frucht des Nachdenkens und der Belehrung ist. Niemand handelt gegen seine bessere Überzeugung; wer so zu handeln scheint, ist in Wahrheit ein Wahnwitziger. Dieser Zusatz, diese einschränkende Clausel wird hier zu einer Theorie entwickelt. Platon vertieft sich in die körperlichen Ursachen des Wahnsinns, und darin liegt zweierlei beschlossen. Der Irrsinn gilt ihm nicht mehr wie seinem Meister als eine nur beiläufiger Erwähnung werte vereinzelte Erscheinung; und der Zusammenhang zwischen leiblichen und geistigen Phänomenen hat für ihn jenes Interesse gewonnen, das der von uns so oft betonten Erweiterung seines jetzt die Natur nicht minder als die Welt des Geistes umspannenden Horizontes entspricht. Daneben ist die Zähigkeit

gar bemerkenswert, mit welcher an der sokratischen Formel noch im „Timaeos“, ja selbst in den „Gesetzen“ festgehalten wird, obgleich der Intellectualismus, dessen Ausdruck sie anfänglich war, bereits im „Gorgias“ und im „Phaedon“ (vgl. S. 286 u. 349), noch mehr im „Staate“ durch die Lehre von den drei Seelenteilen und durch die nachdrückliche Anerkennung der Unerlässlichkeit von Gewöhnung und Übung (vgl. S. 374) unterhöhlt worden ist. Am weitesten schreitet in dieser Richtung die offenbare Selbstkritik vor, die Platon in Rücksicht des Allgenügens der „Einsicht“ und des „Wissens“ überhaupt mehrfach in den „Gesetzen“ geübt hat — in jenem Endglied der platonischen Schriftenreihe, zu dessen Betrachtung wir uns nunmehr wenden.

Zwanzigstes Capitel.

Platons „Gesetze“.

„Der du die Wälder färbst, Sonniger milder Herbst“ — an das also anhebende schöne Lied Ferdinand von Saar's mahnt uns der milde und sonnige Lebensherbst, der sich in den „Gesetzen“ spiegelt. Nicht als ob in diesem Alterswerk Platons alles sonniger Geistesglanz und gemütsweiche Milde wäre. Der Weg durch die „Gesetze“ führt über manch eine öde Strecke und gelegentlich auch zu Äufserungen einer Härte, die uns kaum fafsbar scheint. Aber alles in allem ist es ein Werk der höchsten Reife, der abgeklärten Lebensweisheit und einer Gefühlswärme, der nichts Menschliches fremd ist. Es ist überdies in nicht geringem Ausmafs das Erzeugnis eines hohen, wenngleich durch nicht wenige Schwächen der Ausführung verdunkelten Kunstverstandes. Diesen Eindruck zu schmälern, haben sich mancherlei Umstände vereinigt. Die „Gesetze“ entbehren, wie schon das Altertum wufste, der letzten stilistischen Feile. Sie sind eine Nachlafsschrift, mit deren Herausgabe Platon seinen Schüler und Amanuensis Philipp von Opus betraut hat. Dieser entledigte sich seines Auftrages genau so, wie es von dem ergebenen Jünger eines grofsen Meisters zu erwarten war. Er liefs die gespannte Neugier des weiten Schüler- und Leserkreises nicht lange unbefriedigt. Binnen Jahresfrist trat das umfangreiche Werk ans Licht. Nicht sowohl diese begreifliche Hast, als die noch begreiflichere Pietät gegen das hochverehrte Schulhaupt wird es bewirkt haben, dafs der Herausgeber sich jedes Eingriffs mit scrupulöser Scheu enthalten und die Merkmale der Unfertigkeit bis auf einige offenkundige Widersprüche herab zu verwischen sich gehütet hat.

Der Inhalt selbst, der nichts Geringeres als einen ganzen, das Staatsrecht, das Privat- und Strafrecht samt Wohlfahrtseinrichtungen und Erziehungsvorschriften umfassenden Gesetzescodex in sich schliefst, widerstrebte der dialogischen Kunstform, an der Platon, einer lebenslangen Gewohnheit folgend, dennoch festhielt. Lange lehrhafte Auseinandersetzungen waren demgemäfs noch weniger als im „Timaeos" zu vermeiden. Ein ganzes, das fünfte der zwölf Bücher hindurch spricht eine Person, ohne auch nur durch eine Zwischenfrage unterbrochen zu werden! Zu diesem Widerspruch zwischen Form und Inhalt gesellen sich andere Mängel, deren Platon sich wohl bewufst war, ohne doch ihrer Herr werden zu können. Er kennt die der Redseligkeit des Alters entspringende Neigung zu Wiederholungen, und er entschuldigt sie mit dem Worte, „das Richtige möge auch zwei- und dreimal gesagt werden". Er kennt nicht minder die greisenhafte Tendenz zu Abschweifungen, und er beschönigt sie, aus der Not eine Tugend machend, indem er seinen Geist mit einem feurigen Rosse vergleicht, das es zu bändigen und von Seitensprüngen abzuhalten gilt.

Noch gegen einen anderen Vorwurf hat sich Platon, seinen Kritikern vorgreifend, zur Wehr gesetzt. Nicht mutwillig habe er nach sprachlichen Neuerungen gestrebt. Damit berührt er einen Punkt, dessen Wahrnehmung sich auch dem flüchtigsten Leser der „Gesetze" aufdrängt. Der Text dieses Werkes ist mit Neologismen, mit wirklichen und scheinbaren, übersät. Der Sprache der Dichter, gleichwie einer älteren Stufe der attischen Mundart werden Worte und Wortformen entlehnt; dazu treten selbstersonnene Neubildungen in grofser Zahl. All das und überdies die oft ungewöhnliche Wortstellung und der wohlberechnete Tonfall zielt augenscheinlich darauf ab, der Rede einen feierlichen, aller Alltäglichkeit entrückten Charakter zu verleihen (vgl. S. 227, 232, 442). Von dem Erfolge dieses seines Strebens zeigt sich der Schriftsteller in nicht geringem Mafs befriedigt. Er läfst „die der Poesie ähnlichen Reden" von den übrigen Gesprächspersonen in einer Weise preisen und für mustergültig erklären, die einen auffällig und nicht eben erfreulich hohen Grad von Selbstgenügsamkeit bekundet.

Von den übrigen Gesprächspersonen, sagen wir, weil Platon an diesem Dialog unter der durchsichtigen Maske eines Fremdlings aus Athen selber teilnimmt. Auf das Verschwinden des Sokrates sind wir durch andere Alterswerke einigermafsen vorbereitet. Im „Sophisten" und „Staatsmann" sahen wir den Fremdling aus Elea, im „Timaeos" den Namensträger dieses Dialogs eine überwiegende Rolle spielen. Für das vollständige Fallenlassen der Sokrates-Figur lassen sich mancherlei Beweggründe erdenken. Vielleicht fand es Platon wenig angemessen, der Hauptgesprächsfigur des „Staates" einen neuen Staats-

und Gesellschaftsentwurf in den Mund zu legen; vielleicht fühlte er auch, daſs der vorwiegend dogmatische Ton der Darlegungen sich vom Geiste des sokratischen Elenchos allzu weit entferne, ja daſs manch eine Äuſserung starrer, unduldsamer Rechtgläubigkeit einem Meletos besser als seinem Opfer anstehen würde. Wie dem immer sein mag, es ist ein bejahrter Fremdling aus Athen, neben ihm ein spartanischer und ein kretischer Greis, Megillos und Kleinias mit Namen, die an einem Hochsommertag von Knossos, der altberühmten Stadt des Minos, aus eine mehrstündige Wanderung nach der Zeusgrotte des Ida unternehmen, und bald über wellige, grasreiche Wiesen wandelnd, bald im Schatten der um ihrer wunderbaren Schönheit willen gerühmten Cypressen ruhend (es ist die weitästige, noch heute dort heimische Art gemeint), sich gar gemächlich unterhalten.

Des Verfassers groſser Kunstverstand zeigt sich im Beginn des Dialogs aufs deutlichste. Ein Gespräch, welches mit einem Lakedämonier und einem Kreter in der Heimat des letzteren über Fragen der Gesetzgebung geführt wird und das mit dem Preise der göttlichen Gesetzgeber anhebt, auf was sonst sollte es abzielen, als auf eine Verherrlichung der von Aristokraten und Philosophen um die Wette gepriesenen Verfassungen jener dorischen Musterstaaten? Das muſste sich jeder Leser sagen. Und in Wahrheit, die aristokratische Lebensordnung, die Stabilität der Einrichtungen, die strenge Zucht und Beugung des Eigenwillens, welche diese Verfassungen verkörpern, sie sind für Platon vorbildlich geworden. Doch in einem entscheidenden Punkte steht es anders. Aller Kriegs- und Eroberungspolitik ist Platon im Innersten abhold. Darüber sollte der Leser keinen Augenblick im Zweifel bleiben. Darum steht fast am Beginne des Gesprächs eine Suggestivfrage: Welches ist der Zweck eurer Männermahle und der verwandten Einrichtungen? — eine Frage, die den Mitunterrednern das Geständnis entlockt, der oberste Zweck ihrer staatlichen Institutionen sei Krieg und Eroberung. An diese Antwort knüpft Platon den Ausdruck seines Dissenses. Er unternimmt es, die Unvernunft des Krieges dadurch zu erhärten, daſs er dem Krieg zwischen Stadt und Stadt jenen zwischen Dorf und Dorf, dann zwischen Familie und Familie, zwischen Individuum und Individuum und schlieſslich den in der Brust des Einzelnen wütenden Kampf an die Seite stellt. Dieser Darlegung entspringen weitreichende Consequenzen. Zwischen Politik und Ethik ist dadurch eine Brücke geschlagen. Und wohin diese führen soll, darüber wird uns bald volle Gewiſsheit. Wenn Krieg und Eroberung nicht den obersten Staatszweck bilden, wie sollte da der Kriegstüchtigkeit oder Tapferkeit der erste Platz im Kreise der Tugenden gebühren? Nur auf diesen, den geringwertigsten

Teil statt auf das Ganze der Tugend richten jene Institutionen, soweit sie erzieherische Zwecke verfolgen, ihr Absehen. Es ist das, nebenbei bemerkt, der Hauptvorwurf, den auch Aristoteles gegen die lykurgische Disciplin erhebt. Platon aber hat damit den Grundton des ganzen Werkes angeschlagen. Nahe am Schlufs kehrt er mit ausdrücklichen Worten zu diesem Eingang zurück. Aber alles, was dazwischen liegt, ist demselben Gedanken unterthan. Die gesamte Politik wird als Erziehungsmittel, als Behelf der Vervollkommnung betrachtet; und diese besteht für den Verfasser der „Gesetze“, wenn auch nicht für jenen des „Gorgias“ und „Theaetet“, des „Phaedon“ und „Philebos“, in der gleichmäfsigen höchsten Ausbildung des Geistes und des Körpers, in ihrer harmonischen, das Ganze hoch über die Teile stellenden Entwicklung.

Doch wir wollen dem bedächtigen Gange Platons nicht vorgreifen. Selbst wenn die Tapferkeit — das ist ungefähr der Gang seiner Erörterung — als die vornehmste der Tugenden gelten soll, selbst unter dieser Voraussetzung erweisen sich die in Anwendung gebrachten Erziehungsmittel als ihrem Zwecke nicht gewachsen. Jene Erziehung ist eine einseitige oder „hinkende“. Umfafst doch die Tapferkeit im höheren Sinne als Standhaftigkeit der Seele nicht blofs ihre Festigkeit der Furcht und dem Leid, sondern desgleichen der Lust gegenüber (vgl. die Andeutung im „Laches“, hier S. 243). Gegen deren Versuchungen gilt es die Jugend zu wappnen, nicht sie jeder Versuchung zu entziehen. Als Beispiel wird der Weingenufs gewählt, dessen vollständige Unkenntnis Megillos der spartanischen Jugend nachrühmt. In Wahrheit gewähre der Wein ein hochwichtiges Prüfmittel für die Standhaftigkeit der Seele und zugleich ein Mittel ihrer Stählung, kein geringeres als jene Peinigungen, durch welche die spartanischen Knaben zur Kriegstüchtigkeit erzogen werden. So gelangt Platon zu einer bedeutsamen Verallgemeinerung, die er durch eine geistreiche Fiction verdeutlicht. Es gilt ihm ein Seitenstück zu den Wirkungen des Weines zu gewinnen. Wie dieser die Begierden, so soll sein Widerspiel die Befürchtungen steigern. Der Erhöhung des Lebensgefühls würde seine Minderung, der Exaltation eine Depression gegenübertreten. Der Weingenufs soll als Erziehungsmittel derart verwendet werden, dafs wir die aggressiven und begehrenden Affecte vorerst durch ihn wecken und nachher einer sie hemmenden Zucht unterwerfen. Denselben Dienst könnte uns, wenn es vorhanden wäre, jenes Gegenstück des Weines in Betreff der Depressionsaffecte leisten. Es ist nicht anders, als wollte Platon vom Alkohol einer- und vom Brom andererseits sprechen.

Die Erziehung ist der Gegenstand, bei welchem Platon zunächst verweilt. Als ihr erstes Ziel wird (im zweiten Buche) die richtige

Art des Empfindens bezeichnet, deren Erwerb der vernünftigen Belehrung lange vorangehen und sich schliefslich mit ihrem Ergebnis in Übereinstimmung befinden soll. An die Kindererziehung schliefst sich die den Erwachsenen bei festlichen Anlässen erteilte Bildung an, die im letzten Grunde auf Rhythmus und Harmonie beruht. Es entsteht die Frage, welches plastische und welches Tonwerk als schön zu gelten hat. Die Antwort lautet: was an Tugend der Seele oder des Körpers, dieser selbst oder ihrer Abbilder Anteil hat, ist schön, das Entgegengesetzte häfslich. Das ästhetische Urteil wird somit auf ein ethisches zurückgeführt. Die hohe Bedeutung der Gewöhnung, der das Wohlgefallen am Guten wie am Schlechten entspringe, wird hervorgehoben. Denn dem, woran man Gefallen finden lernt, assimiliere man sich unwillkürlich, so auch dem Schlechten, lange bevor man es zu loben sich nicht mehr scheut. Darum wird Egypten das wärmste Lob zu teil, als dem einzigen Land, in welchem durch die Festsetzung unverrückbarer Typen in der bildenden wie in der musikalischen Kunst die Gewöhnung der Jugend an Schönheit mit dem äufsersten Aufgebot gesetzgeberischer Weisheit erzielt worden sei (vgl. S. 209).

Da alle Kunstübung der strengsten staatlichen Controle zu unterwerfen ist, so gibt es auch für den Politiker kaum eine wichtigere Frage, als die nach dem Kriterium des Schönen. Dieses fällt nach den hier geltenden Voraussetzungen mit dem Kriterium des Guten zusammen. In dieser Erörterung kehrt die Grundthese des „Staates", der sokratische Kernsatz vom Zusammenfallen der Glückseligkeit und der Gerechtigkeit, wieder (vgl. S. 366). Es verdient bemerkt zu werden, dafs Platons Zuversicht hier einigermafsen gemindert erscheint. All die Beweise, in deren Häufung der Verfasser des „Staates" sich nicht genug thun konnte (vgl. S. 397 ff.) und denen er an einer späteren Stelle der „Gesetze" noch ein neues Aufgebot von solchen folgen läfst (vgl. S. 262 f.), waren nicht ausreichend, jeden Rest von Zweifel zu bannen. Nicht anders erklärt sich der Vorbehalt, mit welchem die grofse Lehre hier eingeführt wird: „selbst wenn es in Wirklichkeit nicht so stünde, müfste der Gesetzgeber, falls er nur zu irgend etwas taugte, mittelst einer Zwecklüge, der heilsamsten von allen, der Jugend diesen Glauben einzupflanzen sich bemühen." Die Kunst wird ganz und gar in den Dienst der Moral gestellt. „Die zarten Seelen der Jugend mit dem Zauber der Tugend zu erfüllen" — zu diesem Behufe sollen allenthalben Lieder erschallen, in deren Vortrag sich drei Chöre teilen, ein Chor der Jungen, ein Chor der Erwachsenen und ein Chor der Alten, deren ermattende Lebensgeister übrigens durch reichlichen Weingenufs erhöht werden sollen. Inmitten dieser Erörterungen wird die uns aus Aristoteles so geläufige Lehre, dafs alle

Kunst auf Nachahmung beruhe, dargelegt, und bei diesem Anlafs die reine Instrumentalmusik mit auffälliger Geringschätzung beurteilt. Wenn der zweite Hauptzweig griechischer Bildung, der in der entsprechenden Partie des „Staates" einen so breiten Raum einnimmt, hier nahezu fehlt, so möge das niemand Wunder nehmen. Die Gymnastik wird mit einigen Worten gestreift, ihre eingehende Behandlung aber ausdrücklich einer späteren Stelle vorbehalten.

2. Mit Buch III erfolgt ein neuer Anlauf. Nach dem Moralisten kommt der Historiker zum Wort. Nichts kann natur- und zweckgemäfser sein. Ist der Staat in erster Reihe das, wofür er Platon gilt, eine sittliche Erziehungsanstalt, so gebührt der ethisch-pädagogischen Betrachtungsweise der Vortritt. Dieser mufs aber, sollen die Prämissen des Gesetzgebungswerkes nicht unvollständig bleiben, die geschichtsphilosophische Ergänzung folgen. Sie mündet in der That in eine hochbedeutsame Lehre, die das Hauptregulativ des nachher in Angriff genommenen Verfassungsbaues ist, in die hier zum erstenmal auftauchende Doctrin von der notwendigen Mischung der Verfassungsformen, die unter dem Namen der Teilung oder des Gleichgewichts der Gewalten in der modernen Staatstheorie einen so hervorragenden Platz einnimmt. Der Weg aber, der zu diesem Ziele führt, ist ein gar bemerkenswerter. Es ist, als ob der Verfasser des „Staates" die dürftige und von Willkür nicht freie Construction bedauerte, durch welche er den Werdeprocefs menschlicher Gemeinwesen zu erklären versucht hatte (vgl. S. 370). Auch jetzt handelt er von der Urzeit, doch hat sich mittlerweile sein geschichtsphilosophischer Horizont ungemein erweitert. Der Beginn der Cultur scheint ihm in eine unabsehbare Ferne gerückt; ungeheure Zeiträume trennen uns von ihm; gewaltige Fluten und andere Katastrophen haben ganze Civilisationen verschlungen oder doch nur winzige Reste von ihnen übrig gelassen, die zum Ausgangspunkt neuer Entwicklungen geworden sind. Es sind das, beiläufig bemerkt, Gedanken, die Aristoteles seinem Meister entlehnt hat, der seinerseits wieder pythagoreischen Speculationen gefolgt zu sein scheint. Aber er beruhigt sich diesmal nicht bei blofsen Speculationen. Mit kräftigstem Nachdruck betont er die Lehren der historischen Erfahrung; in ihnen sucht er die Bestätigung seiner anderwärts gewonnenen Ergebnisse. Die Geschichte der dorischen Staaten des Peloponnes, der persischen Monarchie und der athenischen Demokratie wird herbeigezogen. Mitten unter den legendarischen Zügen treten solche auf, die uns minder abenteuerlich erscheinen dürfen, als sie unseren Vätern erschienen sind. Dahin rechnen wir angesichts des jetzt urkundlich feststehenden zeitweiligen Suzeränetätsverhältnisses

Assyriens zu Lydien die Annahme, dafs auch Troja zur assyrischen Machtsphäre gehört hat. Die Hauptsache aber ist die Einsicht, dafs Staatsgebilde nicht sowohl durch äussere Gewalt, als durch innere Schäden zu Grunde gehen und dafs das vornehmste dieser Gebrechen die ausschliefsliche Herrschaft eines Regierungsprincips, die einseitige Übertreibung, sei es der Autorität, sei es der Freiheit, ist. Es wird die Erkenntnis verkündet — und darin liegt eine indirecte Kritik der im „Staate" vorgeschlagenen Philosophenherrschaft — dafs die menschliche Natur der Ausübung absoluter oder unverantwortlicher Gewalt nicht gewachsen ist. Das Ergebnis dieser Erwägungen ist die mit stärkster Emphase betonte Notwendigkeit einer temperierten oder gemischten Verfassungsform. Dafs die Erringung dieser fundamentalen, für alle Zeiten giltigen Wahrheit dem greisen Platon zu hoher Ehre gereicht, braucht kaum gesagt zu werden. Vielleicht freilich wäre ihm diese Einsicht niemals aufgedämmert, hätte ihm nicht die durch ihre Stetigkeit ausgezeichnete spartanische Verfassung mit ihrem Doppel-Königtum, mit ihrem aristokratischen Rat der Alten und ihrem demokratischen Ephorat ein Musterbild einer gemischten Verfassung vor Augen gestellt, gleichwie die englische Constitution ein solches für Montesquieu und seine Nachfolger gewesen ist. Und hier erfreut es, das Fortwirken der platonischen Gedanken bis in die unmittelbare Gegenwart verfolgen zu können. Die „Väter" der nordamerikanischen Bundesverfassung haben die Lehre von der Teilung der Gewalten als ein unantastbares Vermächtnis von Montesquieu empfangen, der für sie in gleichem Masse Autorität war, wie Aristoteles für die Scholastiker des Mittelalters. Der Verfasser des „Geistes der Gesetze" (1748) aber verficht diese seine Grundlehre unter directer Bezugnahme auf Polybios, der sich in unverkennbarster Weise an Platon anlehnt, gleichwie auf die entsprechenden aristotelischen Aussprüche; und auch mit Platon's „Gesetzen" selbst zeigt er sich aufs innigste vertraut. Das Mass des Einflusses abzuschätzen, den die antiken Vorläufer auf ihn geübt haben, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Allein dass es gleich nichts zu achten sei, dass die Festigkeit und Zuversicht, mit welcher Montesquieu diese folgenreiche Lehre verkündet hat, durch das Bewusstsein, in den Spuren grosser Vorgänger zu wandeln, keinerlei Steigerung erfahren habe, das wird schwerlich jemand zu behaupten wagen.

Man hat der Doctrin vom Gleichgewicht der Gewalten nicht mit Unrecht vorgeworfen, dafs ihre unbedingt strenge Verwirklichung zum Stillstand führen würde; man kann in dem Schlagwort von der Teilung der Gewalten einen anfechtbaren Ausdruck für zwei sehr verschiedene Forderungen erblicken: für das Verlangen, dafs die obersten staatlichen Functionen, die gesetzgebende, ausführende und richterliche, von einander getrennt seien, und für jenes andere, dafs der in einem Gemein-

wesen überwiegende Machtfactor darum doch kein allmächtiger sei. Allein Platon sowohl als seine antiken Nachfolger Aristoteles und der Geschichtschreiber Polybios sind von jeder Mitschuld an solchen Mifsverständnissen und Verdunkelungen ihrer Lehre völlig freizusprechen. Die Forderung, die Platon in den „Gesetzen“ erhebt und immer neu variiert, ist die des „Mafses“, der „Mäfsigung“, der „Mischung“ der Herrschaftsformen, der Versöhnung der Volksfreiheit und der Herrscherautorität, die sich ebenso gegen Despotenwillkür wie gegen jede Entartung der Volksherrschaft kehrt. Als die Wurzel solch einer Ausartung tritt ihm in seiner Heimat der „Dünkel aller, alles zu wissen“, oder auch, da ihm dieser Dünkel aus der Anmafslichkeit des Theaterpublicums zu erwachsen scheint, das entgegen, was er die „Theatrokratie“ genannt hat. Der letzteren Betrachtung freut sich übrigens Platon mit den früheren ästhetischen Darlegungen vorgearbeitet zu haben, wie er denn in diesem Buche mehrfach und namentlich an seinem Schlusse nicht ohne Wohlgefallen auf den „Irrgang der Rede“ blickt, der ihn so richtig geleitet habe. Dieses Wohlgefallen erreicht dort seinen Höhepunkt, wo Kleinias mit dem Anliegen hervorrückt, aus den bisher gepflogenen Reden eine Nutzanwendung zu ziehen und die Theorie einem unmittelbar praktischen Zwecke dienstbar zu machen. Denn ein gar glücklicher Zufall habe es so gefügt, dafs diese Unterredung gerade in einem Augenblicke stattfindet, in welchem er als Mitglied eines Zehnmänner-Ausschusses mit der Entwerfung von Gesetzen für eine neu zu gründende kretische Colonie betraut ist. Ein glücklicher Zufall! Unsere Leser erinnern sich der genau identischen Wendung, mit welcher der platonische Sokrates seiner Befriedigung darüber Ausdruck gibt, dafs ihm und Phaedros eben die Rede des Lysias zur Hand sei, an welcher sie die neugefundenen Forderungen der Rhetorik prüfen und erhärten können (vgl. S. 336). Es ist der gleiche schriftstellerische Kunstgriff, den Platon hier und dort verwendet. Der grofse Künstler liebt es, seine Absichten zu verstecken und er freut sich seines Geschickes, das von langer Hand Vorbereitete und planvoll Herbeigeführte als das Werk eines neckischen Ungefährs erscheinen zu lassen.

Man sieht, auch die ermattende Kraft des gröfsten aller Schriftsteller ist noch immer unserer vollen Achtung wert. Er versteht sein Geschäft ungleich besser, als jene Kritiker, die dem Verfasser der „Gesetze“ den von ihm gewählten und gepriesenen „Irrgang der Rede“, d. h. die zwanglose und scheinbar planlose Plauderei, zum Vorwurf machen oder die vielmehr, weil er nicht von allem Anfang an seine gesamten Absichten und die Abfolge ihrer Verwirklichung klipp und klar dargelegt hat, an die Composition des Werkes überhaupt nicht glauben, sondern darin ein vom Herausgeber aus mannigfachen Entwürfen mit mehr

oder weniger Willkür und Ungeschick zusammengestoppeltes Machwerk erblicken. Auf diese, unseres Erachtens total grundlosen, aber gar weit verbreiteten Ansichten näher einzugehen, fühlen wir uns an dieser Stelle nicht berufen. Lieber wollen wir noch auf einige Proben der schriftstellerischen Kunst auch des uralten Platon hinzuweisen uns gestatten. Wie fein weiſs er die Charakteristik der lakedämonischen Verfassung (mit einer von Polybios nachgeahmten Wendung) dem glaubwürdigsten aller Zeugen, dem greisen Spartaner selbst in den Mund zu legen. Über die Staatsform seiner Heimat befragt, gibt nämlich Megillos seiner Ratlosigkeit Ausdruck. So oft er über diese Frage nachdenke, dränge sich ihm eine andere Antwort auf; einmal komme es ihm in den Sinn, von einer Königsherrschaft, ein andermal von einer Aristokratie, dann wieder von einer Demokratie und gelegentlich selbst von Tyrannis zu sprechen. Welch einen erlesenen Tact bekundet Platon dort, wo seine Erörterung das überaus subtile Problem der verschiedenen Bewegungsformen streift und er an die Stelle der Unterredung mit den schlichten, politisch, aber nicht wissenschaftlich geschulten Greisen ein Selbstgespräch setzt, gerade so wie er im „Symposion“ aus gleich triftigen Gründen ein Gespräch innerhalb des Gespräches fingiert und damit wieder der Eigenart des historischen Sokrates Rechnung getragen hat (vgl. S. 313). Und mit welch einem anmutigen Bilde weiſs er diesen Kunstgriff zu verbrämen! Die schwierige Untersuchung wird mit einem reiſsenden Strom verglichen, den die drei Wanderer durchschreiten sollen. Der jüngste und in ähnlichen Wagnissen erfahrenste von ihnen, der athenische Fremdling, will die Kraft der Strömung zunächst allein erproben, und erst wenn sein Versuch geglückt ist, den Älteren und Unerfahreneren bei der Überschreitung seinen Beistand leihen. Das schöne Bild erinnert uns an andere; so an den Vergleich aller Lebewesen mit Marionetten, die an allerhand Fäden und Drähten, darunter gar starken und selbst eisernen, gezogen werden, unter welchen allen aber einem, dem „weichen Goldfaden der Vernunft“ der Vorrang gebührt. Wie ausdrucksvoll ist auch das Gleichnis, welches uns dort begegnet, wo die Götter vor dem Vorwurf der Bestechlichkeit geschützt werden! Wären sie durch Opfergaben der Übelthäter zu gewinnen, dann glichen sie Hunden, denen die von ihnen verfolgten Wölfe einen Teil ihrer Beute zuwerfen und die, dadurch beschwichtigt, die Herdenräuber gewähren lassen.

Das vierte Buch beschäftigt sich mit Vorfragen der beabsichtigten Gesetzgebung. Zunächst wird die Lage und Beschaffenheit der für die Colonie in Aussicht genommenen Örtlichkeit besprochen. Ein möglichst geringes Maſs von auswärtigem Verkehr gilt als wünschenswert; die Nähe des Meeres wird als eine zwar „süſse“, zugleich aber auch

als eine „bittere und salzige“ Nachbarschaft bezeichnet. Erblickt doch Platon im Handel wie wir bereits wissen, eine Quelle unedler und unzuverlässiger Gesinnungen. Hierbei bekundet sich seine Neigung zu verblüffenden Paradoxien. Auf die Mitteilung, dafs die Gegend mit guten Häfen versehen sei, antwortet er mit dem Ausruf: „Wehe! was sagst du da!“ Eine ähnlich paradoxe Wendung begegnet an einer späteren Stelle, wo von der Körperpflege gehandelt wird, und auf die verwunderte Frage des Kleinias, ob denn in Wirklichkeit schon bei den Neugeborenen mit einer Art von Gymnastik zu beginnen sei, der Athener erwidert: „Keineswegs, sondern noch früher, bei den Kindern im Mutterleib.“ Die Frage nach der Zusammensetzung der Bevölkerung wird mit einer für Platons Spätzeit bezeichnenden Bedächtigkeit erörtert. Manches spreche für die gleichartige, anderes wieder für die verschiedenartige Herkunft der Ansiedler. Im ersteren Falle sei der innere Zusammenhang, die Einigkeit der durch gleiche Mundart, gleichen Ursprung und gemeinsame Heiligtümer verbundenen Bürgerschaft eine gröfsere; im anderen Fall sei der Widerstand gegen neue Satzungen, das Widerstreben gegen Verfügungen des Gesetzgebers ein geringeres. In ähnlicher Weise wird das Für und Wider einer anderen Frage behandelt. „Gebt mir eine von einem Tyrannen beherrschte Stadt!“ so ruft der Athener zu gewaltigem Erstaunen des Kreters und Spartaners aus. Bald erklärt er sich genauer. Es sei eine der glücklichsten Fügungen, wenn ein hochbegabter Gewaltherrscher an der Spitze des Staates steht. Ihm falle die eingreifendste Neuerung leicht: er könne die Gesinnungen der Menschen wie im Handumdrehen verändern; werde ihm das Glück zu teil, einen guten Gesetzgeber an seiner Seite zu haben, so sei er imstande, dessen Absichten mit sonst nie erreichter Raschheit zu verwirklichen. Der athenische Fremdling, der hier von eigenen Erfahrungen spricht, gibt augenscheinlich den Wünschen und Hoffnungen Ausdruck, die einst Platon am Hofe des Dionysios gehegt hatte. Aber auch die dort erfahrene Enttäuschung kommt zum Ausdruck. Der seltenste aller Glücksfälle sei es, dafs der Besitzer unbeschränkter Macht „von der göttlichen Liebe zu gerechtem und besonnenem Thun“ ergriffen werde. Das Gespräch wendet sich zur Betrachtung der verschiedenen Staatsformen, unter denen es eine Auswahl zu treffen gilt. Gleichwie jede Verfassungsform von dem darin herrschenden Element seine Bezeichnung erhält, so erstrebt dieses im Staate gemeiniglich nichts anderes als den eigenen Vorteil. So stehe es mit der Königs-, mit der Adels-, mit der Volksherrschaft, die, wie sie zumeist geübt werden, nicht Staatsordnungen, sondern Staatsunordnungen heifsen sollten. Eine wahrhafte Staatsordnung sei nur jene, in welcher die Regierenden die „Diener des Gesetzes“ sind. Eine solche sollte den Namen der „Gottesherrschaft“ tragen.

Damit das begonnene Werk gedeihe, gilt es die Gottheit anzurufen die in Wahrheit (wie es in paradoxer Umkehr des protagoreïschen Satzes heifst) „das Mafs aller Dinge“ ist. Allein nur der von guter und heiliger Gesinnung begleitete Dienst sei ihr willkommen. Aus unreiner Hand nehme Gott so wenig als ein guter Mensch eine Gabe an. Darauf wird die Verehrung der olympischen wie der unterirdischen Götter, nicht minder jene der Dämonen und Heroen, empfohlen und desgleichen die Pietät gegen die Eltern in eindringlicher Rede gepriesen.

Nach diesen Vorbereitungen des Gesetzgebungswerkes wird seine formale Seite in Erwägung gezogen. Soll der Gesetzgeber nur zwingen oder zugleich zwingen und überreden? Soll er den Sclavenärzten gleichen, die in atemloser Hast von einem Patienten zum anderen eilen, ihre Anordnungen mit knappen, kahlen Worten wie Machtsprüche verkünden und so schnell verschwinden wie sie erschienen sind? Oder soll er sich vielmehr den zugleich wissenschaftlicheren und humaneren Arzt zum Muster nehmen, der sich mit dem Kranken und seiner Umgebung aufs einläfslichste unterhält, ihn über die Natur seines Leidens aufzuklären und seine Zustimmung zu der als nötig erachteten Behandlung zu gewinnen sucht? Dieser Unterschied wird durch ein Beispiel erläutert. Es wird einem Gebiete, das an der Spitze der Gesetzgebung zu stehen habe, jenem der Fortpflanzung, entnommen. Zuerst werden mit dürren Worten Vermögens- und Ehrenstrafen (zum Teil nach spartanischem Vorbild) über Hagestolze verhängt. Dann wird die Verhängung dieser Strafen von einer eingehenden Begründung begleitet; es wird des Anteils des Menschengeschlechtes an der Unsterblichkeit gedacht, es wird an die Erreichung derselben durch die Erzeugung von Nachkommen erinnert. Die Unterredner einigen sich dahin, diesem „doppelten“ Modus der Verlautbarung von Gesetzen vor dem „einfachen“ den Vorzug zu geben. Wie der bisherige Teil des Gespräches als ein Proömium der ganzen Gesetzgebung gelten könne, so solle einzelnen Teilen derselben ein solches vorangeschickt werden. Da die höchsten Gegenstände, die Götterverehrung und die Pietät gegen die Eltern, bereits vorweggenommen sind, so gelte es, die an Wichtigkeit zunächst kommenden Stücke, die Seele, den Körper, den Besitz, das Thun und Treiben der Menschen überhaupt zu erörtern. Es folgt ein Proömium im grofsen Stile, das einen ansehnlichen Teil des fünften Buches einnimmt.

Die Sprache und die Gedanken sind hier von gleicher Erhabenheit. Das Oberste oder Göttlichste im Menschen ist die Seele; ihr gebührt die höchste Ehre, und man ehrt sie nur, indem man sie besser macht. Nichts steht dem mehr im Wege als der Dünkel, die Nachgiebigkeit

gegen sich selbst, und die Neigung, die Schuld an den gröſsten Übeln nicht sich, sondern anderen beizumessen. Nicht alles Gold auf und unter der Erde wiegt die Tugend auf. Die schlimmste Strafe des Lasterhaften aber ist seine Flucht vor den guten Menschen und den guten Reden. Die zweite Stelle nimmt der Körper ein. Seine Güte — und hier kündigt sich die aristotelische Lehre vom Mittleren an — besteht nicht in einem Maximum von Kraft, Gesundheit, Schönheit und Gewandtheit, sondern in einer mittleren Beschaffenheit. Denn ein Zuviel dieser Vorzüge macht die Seelen dreist und aufgeblasen, ein Zuwenig hingegen gedrückt und zaghaft. Nicht anders steht es mit dem Besitz von Geld und Ehren. Unter allen Vergehungen verdienen jene gegen Fremde den herbsten Tadel. Denn der Freundlose und Verlassene ist erbarmungswürdiger in den Augen der Götter wie der Menschen. Auch dem Sclaven sollen wir womöglich noch weniger Unrecht thun als dem Gleichgestellten. Denn die echte ungeheuchelte Gerechtigkeitsliebe zeigt sich vor allem dort, wo uns das Unrechtthun leicht fällt. An der Spitze aller Charaktervorzüge steht die Wahrheitsliebe. Ehrenwert ist jeder, der kein Unrecht thut. Wer aber dem Unrecht voll Eifers steuert, ist doppelten Preises wert; er und nicht etwa, wie es bei Homer heiſst, der Heilkundige „wiegt auf viel andere Männer“ (vgl. I 222). Zornmutig muſs der Treffliche sein und zugleich milde. Denn nicht ohne edlen Zornmut vermag man gegen das Unrecht unermüdet anzukämpfen, es ohne Unterlaſs abzuwehren und ohne Schwäche zu bestrafen. Gegen jene aber, deren Schlechtigkeit eine heilbare ist, gilt es, Milde zu üben, in der Erkenntnis, daſs alles Unrechtthun ein unfreiwilliges ist. Das gröſste aller Übel ist das Übermaſs der von den Dichtern gar glimpflich beurteilten Selbstliebe. Verblendet doch diese wie jede andere Liebe, und führt sie dazu, den eigenen Unverstand für Weisheit zu halten. Den Schluſs des Proömiums bildet jene von uns schon anläſslich des „Protagoras“ vorweggenommene hedonische Moralbegründung (vgl. S. 262 f.).

3. Nun ist der Raum für die Gesetzgebung frei, die sich im Groſsen und Ganzen den wechselnden Phasen des Menschenlebens anschmiegt und dieses von der Wiege bis zum Grab begleitet. Doch dem nach antiker Weise nicht streng geschiedenen Civil- und Strafrecht geht das Staatsrecht voran, welches sich seinerseits auf die Wirtschaftsordnung als auf die „einzige dauernde Grundlage“ aufbaut. Der Communismus des „Staates“ wird noch einmal als Ideal mit Überschwang gefeiert, auf seine Ausführung aber verzichtet. Ist doch der „Wächterstand“, bei dem er allein gelten sollte, hier überhaupt nicht mehr vorhanden. Kein Reichtum und keine Armut — das ist die wirtschaftliche Devise der „Ge-

setze“. Die Ungleichheit des Vermögens wird in enge Grenzen gebannt; das Maximum soll nicht mehr als das Fünffache des Minimums betragen. Das Land wird in zwölf Kreise und der Zahl der Bürger entsprechend in 5040 Landlose geteilt, eine Zahl, die um ihrer mannigfachen Zerlegbarkeit willen gewählt wird und wandellos fortbestehen soll. Die Unteilbarkeit und Unveräufserlichkeit des Grundbesitzes, das Verbot der Mitgiften, die Adoptionspflicht und anderes mehr wird diesem Zwecke dienstbar gemacht. Damit die Zahl der Familienhäupter jener der Landlose allezeit entspreche, wird die Volksvermehrung geregelt durch das Verbot der Ehelosigkeit, durch die Auflösung kinderloser Ehen, durch Belohnungen und Ehrungen derjenigen die ihrer Pflicht genügen, aber auch durch jene gewaltsamen Eingriffe, die uns aus dem „Staat“ so wohl bekannt sind. Von diesen wird freilich diesmal die Kinderaussetzung wenigstens nicht ausdrücklich genannt und der Abortus nur unter der glimpflicheren Bezeichnung der „Hintanhaltung von Geburten“ eingeführt. Doch konnte es an der häufigen Anwendung solcher Eingriffe nicht fehlen, zumal da nur das erste Jahrzehnt der Ehe der Erzeugung von Kindern „für den Staat“ gewidmet wird. Auch der Aussendung von Colonisten und im entgegengesetzten Notfalle der Aufnahme von Fremden in die Bürgerschaft wird, der letzteren freilich nur widerwillig gedacht.

Der Ansammlung beweglichen Vermögens bei den Bürgern wird in jeder Weise gesteuert: durch das Verbot des Gold- und Silberbesitzes, durch die Untersagung alles — den Fremden, die aber nicht mehr als zwanzig Jahre im Lande weilen dürfen, vorbehaltenen — Handels- und Gewerbebetriebes, durch das Zinsenverbot und dadurch, dafs (mit Charondas) allen Credit- und Vorschufsgeschäften der Rechtsschutz entzogen wird. Jeder trotzdem eintretende Vermögens-Zuwachs gleichwie jede Minderung desselben mufs zur Kenntnis der Behörden gebracht werden, die den jedesmaligen Capitalbesitz und desgleichen das Jahreseinkommen der Bürger abschätzen und verzeichnen. Nur ein Dritteil des Bodenertrages soll zum Verkauf, und zwar an die im Lande wohnhaften Fremden gelangen. Die übrigen zwei Dritteile sollen der Ernährung der bürgerlichen, beziehentlich der Sclavenbevölkerung dienen. Die gesamte Wirtschaftsordnung zeigt starke Anklänge an die auf Schaffung und Erhaltung einer lediglich grundbesitzenden Aristokratie abzielenden spartanischen und kretischen Einrichtungen. Nur dafs Platon die Tendenzen jener Gesetzgebungen mit ungleich gröfserer Strenge und Schärfe festhält, ausbildet und erweitert. Eine Erweiterung erfährt unter anderem das Institut der Syssitien oder Gemeinmahle, an denen auch die Frauen teilnehmen, wie denn die Frauenemancipation keineswegs aufgegeben, sondern durch die Herbeiziehung ethno-

graphischer Parallelen auf eine festere Erfahrungsbasis gestellt wird. Die „Erfahrung", das Wort und die Sache, kehrt in Platons Alterswerk häufiger wieder als in all seinen früheren Schriften zusammengenommen.

Ein wesentlich anderes Bild bieten uns die eigentlich staatlichen Institutionen. Hier ist Athen, insbesondere das alte Athen, Platons Vorbild. Kein Teil der Bürgerschaft soll politisch rechtlos sein und einem anderen Teil wie ein Knecht dem Herrn gehorchen (vgl. S. 403). Die Gleichheit aller hingegen soll nicht eine mechanische, nicht die „Gleichheit der Ungleichen" sein. Der ersten Forderung gemäfs kommt der Unterschied eines herrschenden und eines beherrschten Standes in Wegfall. Hat ihn eigenes Nachdenken, hat ihn fremde Kritik darüber belehrt, die Unzulässigkeit der „zwei Staaten in einem" ist Platon jedenfalls nicht mehr verborgen (vgl. S. 415). Die Rechte, die er der Gesamtheit der Bürger einräumt, sind so ziemlich dieselben, welche die solonische Verfassung ihr gewährt hatte: die Behördenwahl und ein Anteil an der Rechtspflege. Die directe Volksregierung ist so gut als beseitigt. Die Abstufung dieser Gerechtsame aber ist derjenigen eng verwandt, welche, wie wir seit kurzem wissen, nicht erst Solon bewirkt, sondern schon sein Vorläufer Drakon durch die Schaffung von vier Steuerclassen vorbereitet hatte. Eben diese Vierzahl von Vermögensclassen hat Platon in den „Gesetzen" eingeführt. Und hier begiebt sich etwas Unerwartetes. Nachdem der Reichtum verpönt, fast möchte man sagen gebrandmarkt ward, wird der Anteil am politischen Leben trotzdem nach den verschiedenen Graden der Wohlhabenheit bemessen. Der Widerspruch ist jedoch nicht so grell als er zunächst erscheint. Reichtum im eigentlichen Sinne ist dem Gemeinwesen der „Gesetze" fremd. Die Vermögensunterschiede bewegen sich, wie wir sahen, in vergleichsweise engen Grenzen. Andrerseits gähnt auch keine Kluft zwischen den Befugnissen der mehr und der minder Bemittelten. Der Hauptunterschied ist dieser. Für die zwei oberen Classen besteht mehrfach dort ein Wahlzwang, wo er bei den zwei unteren fehlt. Die Wohlhabenderen werden in diesen Fällen durch Strafandrohungen zur Teilnahme an Behördenwahlen genötigt, während den weniger Bemittelten die Wahlenthaltung freisteht. Platons Beweggrund läfst sich seinem Hinweis auf das Mehr von „Bildung und Gediegenheit", dem ein gröfseres Mafs von Einflufs gebührt, entnehmen. Er hat wohl bei den Vermöglicheren als Frucht ihrer ausgiebigeren Mufse ein höheres Bildungs-Niveau, bei den Dürftigeren hingegen den entsprechenden Tiefstand und zugleich geringere Zufriedenheit mit ihrer Lage, daher gröfsere Geneigtheit zu unbesonnenen Neuerungen vorausgesetzt. Das Princip des Wahlzwanges oder der Bestrafung der Wahlenthaltung scheint übrigens dem griechischen Staatsrecht fremd gewesen zu sein,

während es im 19. Jahrhundert in einigen Schweizer Cantonen zur Anwendung gelangt und in der nordamerikanischen Union wenigstens in Erwägung gezogen worden ist.

Die Wahl ist nicht die einzige Bestellungsweise der Behörden. Ihr tritt das vordem von Platon gleichwie von seinem Meister Sokrates so arg befehdete Los zur Seite. Und nicht nur erfährt die Wahlart die mannigfachsten Modificationen, auch die Combination von Wahl und Erlosung ist den „Gesetzen" nicht fremd. Selbst hier fehlt es Platon nicht an heimischen Vorbildern. In der solonischen Verfassung wurden die neun Archonten — wie uns die jüngst wieder aufgefundene aristotelische „Staatsverfassung der Athener" gelehrt hat — aus Candidaten erlost, welche die vier Stämme vorgeschlagen hatten. Die Absicht, welche die zum Teil überaus künstlichen und ungemein verwickelten Wahlbestimmungen verfolgen, ist augenscheinlich die nachfolgende. Die Masse des Volkes soll von der Bestellung der Behörden nicht ausgeschlossen, zugleich aber soll diese dem unmittelbaren Einflufs der Menge möglichst entrückt sein. Ferner soll die persönliche Vorliebe, der Cliquengeist und das Parteiinteresse nach Thunlichkeit ausgeschieden und die Wahl auf jene gelenkt werden, die sich des allgemeinsten Vertrauens erfreuen. Endlich soll der Majoritätsherrschaft ihre Schärfe genommen werden. Darum ist das passive mehrfach ein anderes als das active Wahlrecht, darum werden indirecte den directen Wahlen vorgezogen, darum wird der Wahlact mehrfach abgestuft und schliefslich bisweilen noch durch die Erlosung einer kleinen aus der grofsen Zahl der Gewählten gekrönt. Dieses Sieben und Sichten vollzieht sich mitunter auch in der Weise, dafs jene, welche die relativ gröfste Stimmenzahl errungen haben, den Gegenstand einer zweiten, ja selbst einer dritten Auslese bilden. Die Wahl der obersten Behörde, der „Gesetzeswächter", findet z. B. in folgender Weise statt. Wähler sind alle, die als Reiter oder Schwerbewaffnete ihrer militärischen Dienstpflicht genügt haben — eine Beschränkung, die an eine verwandte Bestimmung der drakontischen Verfassung erinnert. Sie wählen nicht durch Händeschau, sondern mittelst schriftlicher, aber nicht geheimer Abstimmung 300 Personen; aus diesen erfolgt durch den gleichen Wahlmodus eine Auslese von 100 und schliefslich eine weitere von 37 Personen. Hier tritt uns ein anderweitig in Griechenland kaum nachweisbares Princip entgegen, nämlich neben der unteren, gar häufig vorkommenden auch eine obere Altersgrenze. In das Collegium der „Gesetzeswächter" darf niemand vor Vollendung des 50. Jahres eintreten, und er mufs es nach Erreichung des 70. Jahres wieder verlassen. Nicht in ihrer Bestellungsweise, wohl aber in ihren Functionen entsprechen der Rat,

der Ratsausschufs (Prytanen), die Stadtwarte, Landwarte, Marktwarte und andere mehr im Grofsen und Ganzen den attischen Vorbildern. Es giebt Fälle, in welchen das Aufgebot all der oben erwähnten Vorkehrungen noch nicht als zulänglich erachtet wird und in denen die Linie, welche „die Mitte zwischen Monarchie und Demokratie" einhalten soll, ganz nahe an moderne Einrichtungen heranreicht. Volkswahl und Erlosung werden dann durch die Ernennung ersetzt. Diese vollzieht statt des mangelnden Monarchen die Totalität der Behörden. So wählen diese, mit alleiniger Ausnahme der Ratsmitglieder, in geheimer Abstimmung, und zwar für die Dauer von nur 5 Jahren den Inhaber des Amtes, welches Platon „das weitaus wichtigste unter den höchsten Staatsämtern" nennt. Es ist dies der Unterrichtsminister oder der „Pfleger der gesamten männlichen und weiblichen Erziehung". Dieser mufs mehr als 50 Jahre zählen, gleich den athenischen Strategen Vater legitimer Kinder und überdies einer der 37 Gesetzeswächter sein. An der der Wahl nachfolgenden Dokimasie oder Charakterprüfung nimmt die Gesamtheit der zur Wahl berufenen Magistratspersonen mit alleiniger Ausnahme der „Gesetzeswächter" als der Körperschaft, aus welcher die Wahl erfolgt ist, teil — eine Einschränkung, für die es gleichfalls an attischen Parallelen nicht fehlt.

Man sieht, Platon kann sich hier an umfassenden Cautelen nicht genug thun. Gilt es doch den Gegenstand, der in seiner Wertschätzung am höchsten steht, die Erziehung, und zwar die Erziehung nicht nur der Jugend, da der Unterrichtsminister zugleich der oberste Censor aller Musik und Litteratur ist. Die Erziehung aber entscheidet vor allem darüber, ob der Mensch das „zahmste und gottähnlichste" oder ob er das „wildeste aller Lebewesen" wird. Die Sorge für die Jugendbildung geht in den „Gesetzen" über das gemeingriechische, nur die Elementarkenntnisse samt Poesie, Musik und Gymnastik umfassende Mafs hinaus. Es wird unbedingter Schulzwang für beide Geschlechter eingeführt; der ihnen gemeinsam erteilte Unterricht schliefst neben der Kenntnis der Gesetze und ihrer Proömien auch die Anfangsgründe der Geometrie und Astronomie in sich, der letzteren vorzugsweise darum, weil irrige Vorstellungen von den Bewegungen der Himmelskörper angesichts der göttlichen Natur derselben als irreligiös gelten. Greift dieser Unterricht einigermafsen in jenen Bereich über, den wir dem Secundarunterricht vorzubehalten pflegen, so fehlt es hingegen an allen Bestimmungen nicht nur, wie auch im „Staate", über die Erwerbungsart, sondern auch über das erforderliche Ausmafs höherer Bildung. Von der Dialektik ist mit keinem Wort die Rede. Das kann uns nicht Wunder nehmen. Selbst der „Staat", in welchem das Studium der Dialektik die einflufsreichste Rolle spielt, hat es an

Äufserungen schärfsten Mifstrauens gegen sie nicht fehlen lassen. Die Scheu vor der autoritätsfeinlichen Wirkung dieses Bildungszweiges, eine Scheu, an welcher die megarische Streitdialektik wohl einen erheblichen Anteil hat, ist mehr und mehr gewachsen. Selbst von dem Zauber, den die classificatorische Dialektik, die im „Sophisten“ und „Staatsmann“ und selbst noch im „Philebos“ so mächtige Einteilungswut, auf Platon geübt hat, zeigen die „Gesetze“ nur mehr geringe Spuren.

Auf die Ideenlehre selbst deutet keine Silbe der „Gesetze“ hin. Die Probleme der Begriffsforschung, die ein Hauptmotiv ihrer Entstehung gewesen waren, galten seit dem „Sophisten“ als gelöst. Demgemäfs ward der Umkreis der Ideen in vielleicht logisch nicht streng berechtigter, aber psychologisch begreiflicher Weise eingeengt. Dahin gehört es, dafs Platon in den Jahren, da Aristoteles seine Schule besuchte, die Ideen von Kunstproducten, die der „Staat“ kennt, fallen gelassen hatte (vgl. S. 400). Schliefslich trat ihm die Ideenlehre mit der Dialektik ausschliefslich in den Dienst des Naturverständnisses (vgl. S. 458). Die Idee war ihm, wie uns sein Schüler Xenokrates meldet, zur „vorbildlichen Ursache der ewigen Naturwesen“ geworden. (Somit hatte, nebenbei bemerkt, die Theorie der „Vorbildlichkeit“ über jene der „Anteilnahme“ obgesiegt — vgl. S. 321, 343 u. 439 — wie das nach der Erhöhung der Ideen zu Göttern nicht anders zu erwarten war.) Das ist, wie wir gesehen haben, die Rolle, welche der Doctrin im „Timaeos“, zufällt, wo der Demiurg die Dinge nach dem Muster der Ideen schafft. In dieser Phase hat sich Platon mit der Ableitung der Ideen als „Idealzahlen“ aus mathematischen „Urprincipien“ beschäftigt, eine pythagoreïsierende Speculation, von der uns der „Philebos“ wie der „Timaeos“ einige Spuren zeigt (vgl. S. 467 u. 487 f.), deren Darstellung aber sich von jener ihrer Fortbildung durch Platon's Schulnachfolger Speusipp und Xenokrates nicht füglich trennen läfst. Ihr gesunder Kern liegt in der Ahnung, dafs das Wesen der Dinge in mathematischen Gesetzmäfsigkeiten beschlossen ist. Diese Wendung erfährt in den „Gesetzen“ eine weitere Steigerung. Nur der Mathematik und ihrer Anwendung in der Astronomie wird ein eigentlicher Bildungswert zuerkannt, aufserdem höchstens noch der kaum in ihren Anfängen vorhandenen Rechtswissenschaft.

Wie der athenische Archon nach Vollendung seines Amtsjahres in den Areopag eingetreten ist, so gehört der „Unterrichtspfleger“ nach seinem Amtslustrum dem Rate an, welchen Platon den „nächtlichen“ genannt hat. Dieser, ein Mittelding zwischen einer wissenschaftlichen Akademie und einer obersten Aufsichts- und Gesetzgebungsbehörde, sollte sich alltäglich in den frühesten Morgenstunden zur Erörterung staatlicher sowohl als wissenschaftlicher Anliegen versammeln.

Die übrigen Mitglieder dieses hohen Rates sind jene Priester, welche Tugendpreise gewonnen haben, die zehn ältesten „Gesetzeswächter“ und der jeweilige „Unterrichtspfleger“. Für den erforderlichen Nachwuchs sorgt die Bestimmung, dafs jedes dieser bejahrten Mitglieder sich mit Zustimmung der übrigen einen jüngeren, im Alter von 30—40 Jahren stehenden Beirat zugesellen darf. Hat sich diese Körperschaft auch mit Reformen auf Grund fremder Erfahrungen zu befassen, so ist doch ihre Hauptaufgabe, wie schon das hohe Alter der ihr zugehörigen Gesetzeswächter zeigt, eine conservative. Denn so befremdlich es uns dünken mag, Platons ausdrückliche Erklärungen und überdies die ausserordentliche Strenge, mit welcher er Neuerern entgegentritt, läfst keinen Zweifel darüber bestehen, dafs er die Einrichtungen des Gesetzesstaates im Wesentlichen für endgiltig und unverbesserlich gehalten hat.

4. Dieser Ultraconservatismus, die dunkelste Schattenseite der „Gesetze“, soll uns gegen ihre Lichtseiten nicht blind machen. Sobald er, durch reiche und schwere Lebenserfahrungen belehrt und vom Sanguinismus seiner Jugend spät verlassen, an der Ausführbarkeit seines Ideales der unumschränkten Philosophenherrschaft irre ward, blieb Platon nichts übrig, als zu dem „Zweitbesten“ des „Staatsmanns“, zu einer verfassungsmäfsig geregelten Regierung zu greifen. Dieselbe reiche Lebenserfahrung hatte ihn jedoch im Verein mit geschichtlichen Betrachtungen die eigentümlichen Unvollkommenheiten aller Verfassungsformen sattsam erkennen lassen und zu der Einsicht geführt, in der wir die reifste Frucht seines Nachdenkens über staatliche Dinge überhaupt erblicken: zur Erkenntnis, dafs nur in der Mischung der Verfassungsformen das politische Heil zu suchen ist. Dieses Ziel kann vorerst durch das Zusammenbestehen und Zusammenwirken von einander unabhängiger Machtfactoren, das heifst durch eine gemischte Verfassung in jenem Sinn erreicht werden, in welchem (wie schon bemerkt) Sparta im Altertum und Grofsbritannien in der Neuzeit das Muster einer solchen abgegeben hat. Eine derartige Verfassung ist ein Erzeugnis geschichtlicher Processe; sie stellt ein Compromifs dar zwischen verschiedenen Machtfactoren, von denen die einen in aufsteigender, die anderen in absteigender Entwicklung begriffen sind. Allein eben darum kann solch ein Compromifs nur ein zeitweiliges sein, und es läfst sich vor allem nicht dorthin übertragen, wo es an seinen historischen Voraussetzungen gefehlt hat. Der Typus einer derartigen Mischverfassung, die constitutionelle Monarchie, führt im Laufe der Zeit entweder, in Folge eines gelegentlichen Rückschlags, wieder zur Stammform, dem gar nicht oder wenig beschränkten Königtum zurück,

oder sie entwickelt sich durch das Erstarken der Volksmacht zur streng parlamentarischen Monarchie. Diese mag ungemein segensreich wirken, aber sie trägt, wie eine kurze Überlegung lehrt, den Keim des Unterganges in sich selbst. Man denke sich das streng parlamentarische Regiment, dessen sich England gegenwärtig erfreut, durch mehrere Jahrhunderte verlängert, und sein Daseinsgrund ist geschwunden. Denn ein auf die Dauer kaum entbehrliches Element der Monarchie, das Prestige des Herrscherhauses, stammt zumeist aus dessen einstiger unumschränkter oder wenig beschränkter Machtfülle und verblafst in dem Mafse, als der Besitz dieser Machtfülle einer fernen und immer ferneren Vergangenheit angehört.

Wir konnten uns dieser Erwägungen nicht entschlagen, um auf das hinzuweisen, was uns als der keimkräftigste Kern der in den „Gesetzen“ dargelegten politischen Doctrin erscheint. Der Satz, dafs eine temperierte Regierungsform die beste von allen ist, büfst seine Wahrheit und seinen Wert auch dort nicht ein, wo es an jener glücklichen Vereinigung geschichtlicher Zufälle gebricht, welche die im eigentlichen Sinne gemischten Verfassungen hervorbringt. Selbst wenn ein politischer Machtfactor zum alleinherrschenden geworden ist, wenn er nicht mehr an anderen Machtfactoren irgend eine Schranke findet, selbst dann ist seine Temperierung ebenso möglich als ersprieſslich. Bewirkt aber wird sie durch die Formen der Verfassung, durch die Zügel, welche der Souverän — sei es nun ein Monarch oder die Volksmasse — sich selber anlegt. Das ist die Gestalt der Verfassungsmischung, die Platon in den „Gesetzen“ anstrebt. Alle Gewalten gehen hier vom Volke aus; aber durch eine Fülle sinnreicher Veranstaltungen hindert das Volk sich selbst, diese seine Vollgewalt zu misbrauchen. Es verzichtet so gut als vollständig auf jede unmittelbare Herrschaft; aus mannigfachen und kunstvoll gegliederten Wahlsystemen geht eine kräftig organisierte Beamtenschaft hervor, die eine zwar durchaus abgeleitete, aber darum nicht minder wirksame Macht ausübt. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir in dieser Seite des Staatsideals der „Gesetze“, grundsätzlich aufgefafst und von den ultraconservativen Tendenzen seines Urhebers abgelöst, ein bedeutsames Vorbild auch für die Gegenwart und Zukunft der Menschheit erblicken.

Seinen kühnsten Flug nimmt Platons Erfindungsgeist dort, wo es das höchste politische Ziel gilt. Ein Collegium von Zwölfmännern ist mit der obersten staatlichen Controle betraut. Diesen „Censoren“ wird die Befugnis erteilt, alle anderen Beamten anzuklagen; sie sind somit die „Herrscher der Herrscher“, und nur die allerbesten Männer sollen zu dieser verantwortungsvollen Aufgabe berufen sein. Hier wendet Platon einen Wahlmodus an, den wir die Methode der Eliminationswahl

nennen möchten. Die Wahl wird von der gesamten Bürgerschaft vollzogen. Sie erfolgt schriftlich, jedoch nicht geheim. Drei Männer sind zu wählen, aber nur einem — und zwar jedem mehr als fünfzigjährigen, nur sich selbst nicht — darf der Wähler seine Stimme geben. Die zuerst Gewählten werden nach Maſsgabe der erlangten Stimmenzahlen in eine Reihe geordnet. Dann erfolgt eine Auslese. Unter Jenen, welche die obere Hälfte dieser Reihe bilden, wird eine engere Wahl vorgenommen und der Proceſs so oft wiederholt, bis alle Stimmen unter nicht mehr als drei Candidaten verteilt sind. Das also erzielte Ergebnis ähnelt, wie man sieht, einigermassen demjenigen, welches die modernsten Reformen der Wahltechnik, die Proportionalwahl und die Minoritätsvertretung, erstreben. Keine Stimme geht verloren; die Gewählten sind die Erkorenen nicht irgend einer Mehrheit, sondern der Gesamtheit; auch die schriftliche, aber nicht geheime Stimmabgabe entspricht der Forderung Thomas Hares, des Hauptbegründers dieser Reformbewegung. Dieser Wahlmodus ist, genauer gesprochen, eine Combination von obligater Stichwahl und dem Princip des *vote unique* (jedermann gibt seine Stimme nur für Einen ab, wenn gleich mehrere Mandate im Wahlbezirke zu vergeben sind). Platon's Absehen ist auf die von diesen Neuerern gleichfalls, aber nicht in erster Reihe erstrebte vorzügliche Qualität der Erwählten gerichtet. Es sollen Männer „von wunderbarer Tugend" erlesen werden; jedenfalls werden aus der also geregelten Wahl im schlimmsten Falle die Häupter dreier gleich gewichtiger Parteien, wahrscheinlich aber (da eine Spaltung dieses Gemeinwesens in solche Parteien wenig wahrscheinlich ist) die am höchsten geachteten Männer des allgemeinen Vertrauens hervorgehen. Da es deren jederzeit nur sehr wenige gibt, so sollen niemals mehr als drei gewählt werden. Bei der ersten nach Gründung der Colonie stattfindenden Wahl sind es diese drei, welche das Zwölfmänner-Collegium ernennen; in Hinkunft soll solch eine alljährlich erfolgende Wahl die durch Tod und Ueberschreitung der oberen Altersgrenze — 75 Jahre — entstandenen Lücken ergänzen.

5. Einen Zug von so starker Originalität sucht man in Platon's Strafrecht vergebens. Es zeichnet sich vor allem durch vielseitige Erfassung des Strafzwecks aus. Der „Gorgias" hatte nur einen solchen, den der Besserung oder Heilung, gekannt; die Absicht der Abschreckung ward im „Protagoras" diesem Sophisten in einer halb travestierenden Rede in den Mund gelegt. Beide Strafzwecke und neben ihnen der der Unschädlichmachung werden in den „Gesetzen" ausdrücklich anerkannt und deutlich gesondert. Doch klafft hier wie anderwärts oft ein tiefer Spalt zwischen den Grundsätzen und ihrer An-

wendung. Wer würde nach diesen höchst rationellen grundsätzlichen Darlegungen erwarten, der grellen Unvernunft der Tierprocesse, der Verurteilung lebloser Gegenstände und verwandten Zugeständnissen an primitive Neigungen der Volksseele in den „Gesetzen" zu begegnen! Allein so steht es in diesem Werke mehrfach. Die Macht des Herkömmlichen und Altgewohnten zeigt sich im Einzelnen oft erheblich stärker als jene der selbsterrungenen Einsichten. So vor allem in der Behandlung des Sclavenstandes. Dafs Sclaven den Freigeborenen nicht selten an Trefflichkeit überlegen sind, dafs sie bisweilen den Herren mehr Treue und Aufopferung erwiesen haben als selbst Brüder und Söhne, wird unbedenklich eingeräumt. Das hindert aber nicht, dafs dasselbe Vergehen — so die unterlassene Anzeige gegen den Entwender eines vergrabenen Schatzes — an einem Freien überaus glimpflich, am Sclaven hingegen mit der äufsersten Härte geahndet wird, trotz der naheliegenden Erwägung, dafs die abhängige Lage des Sclaven solch eine Anzeige, die sich ja schliefslich als grundlos erweisen kann, für ihn ungleich gefahrvoller macht als für den Freien und ihm daher weit eher eine mildere als eine strengere Behandlung sichern sollte.

Vom Richter wird verlangt, dafs er an der Untersuchung activen Anteil nehme; die Fällung des Verdicts durch „stumme Richter", das heifst durch solche, die gleich den attischen Geschwornen nur das Urteil fällen, ohne sich an der vorhergehenden Untersuchung selbstthätig beteiligt zu haben, wird wiederholt und nachdrücklich verpönt. Darin liegt mittelbar die Forderung, dafs die Rechtsprechung in die Hände berufsmäfsiger Richter gelegt und das Volksgericht (modern gesprochen) durch Erkenntnissenate ersetzt werde. In der That verlangt Platon in vielen Fällen die Handhabung des Rechtes durch „ausgewählte" Richter, desgleichen die Steigerung der Verantwortlichkeit des Einzelnen durch offene Abstimmungen, ferner die Schaffung eines Appellhofes, worin ihm Hippodamos vorangegangen war. Als eine Neuerung Platon's darf die Einführung langfristiger Gefängnisstrafen gelten, während das gemeingriechische Recht nur die Verwahrungshaft, die Schuldhaft gegen säumige Staatsschuldner und die Verschärfung der Geldbufsen durch die Gefängnisstrafe für kurze Fristen und in wenig zahlreichen Fällen gekannt hat. Dieses Strafmittel diente Platon augenscheinlich als Ersatz für andere, von ihm verworfene Strafarten, zu welchen die Atimie, die von ihm grundsätzlich mifsbilligte, wenngleich in einzelnen Fällen, zumeist im Gefolge des Sühne-Princips, wieder zugelassene Verbannung und vor allem die Vermögensconfiscation gehört, welche letztere der von seiner Social-Politik erheischten ungeschmälerten Erhaltung der Familien-Landlose widersprach.

An der Spitze des Civilrechts steht die Familienordnung. Dafs wieder von einer solchen im eigentlichen Sinne die Rede sein kann, hängt mit der veränderten Gliederung der Gesellschaft zusammen. Die Bürgerschaft der „Gesetze“ bildet ein einheitliches Ganze und nimmt eine Mittelstellung zwischen den zwei Ständen des „Staates“ ein. Sie ähnelt insofern der Massenaristokratie Sparta's und Kreta's. Ihr Lebens- und Bildungsniveau ist einigermafsen tiefer als jenes der „Wächter“, aber beträchtlich höher als jenes der „Gewerbetreibenden“. Mit dem Wegfall der herrschenden Classe ist ihr Familien- nicht weniger als ihr Vermögens-Communismus beseitigt (vgl. S. 508). Anstatt der Zeit- oder Kinder-Ehe wird die Dauer-Ehe wieder zur allgemeinen Norm erhoben. Sie ist auflöslich, und zwar nicht nur — wie bemerkt — im Fall der Kinderlosigkeit und dann in Folge eines ernsten Verschuldens, sondern auch auf Grund der Unverträglichkeit der Temperamente. Den geschiedenen Gatten, die noch nicht die erforderliche Zahl von Kindern „für das Haus und den Staat“ erzeugt oder geboren haben, wird Wiederverehelichung nicht nur gestattet, sondern geboten. Seinen Kindern eine Stiefmutter zu geben, widerrät — nach dem Vorgang des Charondas — der Gesetzgeber. Die geschiedene Frau soll auch dann wiederverheiratet werden, wenn sie zu jung ist, um ein eheloses Leben ohne Schaden für ihre Gesundheit zu ertragen. Von der eigenen Neigung der Mädchen und Frauen ist weniger die Rede, als man bei dem Vorkämpfer der Frauen-Emancipation erwarten sollte. Auch in Betreff der Verheiratung einer Erbtochter mit dem nächsten Verwandten schliefst sich Platon den gemeingriechischen, durch die Gesetzgebung von Athen und Gortyn gleichwie durch Charondas vertretenen Normen an.

In der Behandlung sexueller Fragen überhaupt bekunden die „Gesetze“ nicht nur im Vergleich mit dem älteren Entwurf, sondern auch im Fortgang des Werkes selbst die Tendenz einer stetig wachsenden Strenge. Im „Staate“ wurde dem Krieger unter anderen Belohnungen hervorragender Tapferkeit auch das Recht auf Liebkosungen eingeräumt, denen sich kein Mitkämpfer und keine Mitkämpferin entziehen durfte. Der Beginn des Heiratsalters der Jünglinge ward als der Zeitpunkt bezeichnet, in welchem der Naturtrieb bereits seine gröfste Heftigkeit eingebüfst hat, ohne dafs mit einem Wort angedeutet wäre, dafs der Wandel der Jünglinge bis dahin einer stricten Regel unterworfen sein sollte. Desgleichen ward jener höheren Lebensstufe, der das „Erzeugen für den Staat“ nicht mehr als Pflicht zukommt, geradezu Liebesfreiheit eingeräumt. Ganz anders in den „Gesetzen“. Die zuletzt genannte Freiheit wird an einer Stelle des 6. Buches ausdrücklich widerrufen; aber solch einer Regelwidrigkeit wird noch immer eine

glimpfliche Beurteilung zuteil. An einer Stelle des 8. Buches hingegen wird jede Art des vor- und aufsereheliehen Umgangs scharf verurteilt. „Unendliche Vorteile", insbesondere eine aufserordentliche Steigerung des Vertrauens und der Hingebung der Ehefrauen wird von der Einführung der strengeren Satzung erwartet. Dem Einwand, dafs die Höhe dieser Forderungen der Menschennatur unerreichbar sei, begegnet der Hinweis auf die Macht der öffentlichen Meinung, von deren Stärke dort, wo sie wirklich eine einstimmige ist, man kaum hoch genug denken könne. Es verdient bemerkt zu werden, dafs der Verfasser der „Gesetze" die Abstinenz nicht nur predigt, sondern auch der Erreichung dieses Zieles förderliche Mittel namhaft macht. Schon der beiden Geschlechtern gemeinsame Schulunterricht, desgleichen das Zusammenwirken derselben in allen Lebensstellungen war an sich dazu angethan, den Sexualgefühlen viel von ihrer Schärfe zu nehmen. Noch augenscheinlicher dient diesem Zwecke die Empfehlung des zwanglosen Verkehrs von Jünglingen mit Mädchen in einer wenig verhüllenden und darum die Lüsternheit nicht herausfordernden Kleidung. Endlich und hauptsächlich: die Diätetik, die auf der entscheidenden Lebensstufe jede Überernährung hintanhalten, und die Gymnastik, welche jeden Kraftüberschuss ableiten soll, werden diesem Zweck ausdrücklich dienstbar gemacht. Schliefslich sei bemerkt, dafs die in früheren Dialogen so nachsichtig behandelte Knabenliebe, wahrscheinlich unter dem Einfluss kynischer Vorgänger, um ihrer „Naturwidrigkeit" willen und zugleich nicht ohne Rücksicht auf die bereits rege gewordene Befürchtung der Entvölkerung, in den „Gesetzen" die alleremphatischeste Verurteilung erfährt. Nur die am meisten geläuterte, ausschliefslich auf ein „ästhetisches Wohlgefallen" an der Körperschönheit beschränkte Form derselben wird gebilligt; den „Seelenzustand des zwischen sinnlichen und geistigen Regungen schwankenden Liebenden" hingegen, einen Zustand also, der im „Phaedros" und „Symposion" „als der Urquell heilsamster Verzückungen" bezeichnet worden war, „verdammen — wie der zu früh geschiedene Ivo Bruns mit Recht bemerkt hat — die ‚Gesetze' auf das strengste".

Von vermögensrechtlichen Bestimmungen ist bereits mehrfach die Rede gewesen. Der Erwähnung wert ist die Einschränkung der Verfügungsfreiheit, auch der letztwilligen, die durch Platon's auf unversehrte Bewahrung des Familienbesitzes gerichtetes Streben bedingt ist. Das Handelsrecht ist vom Geiste des Mifstrauens erfüllt (feste Preise, kein Feilschen, keinerlei Reclame!). Mit Liebe und Ausführlichkeit, aber ohne hervorstechende Originalität verbreitet sich die Gesetzgebung über alles, was mit dem Landbau zusammenhängt, auch über die

Bienen- und Obstzucht, über Fragen des Wasserrechtes, über die Streitfälle, die aus dem Verhältnis der Nachbarschaft entspringen.

6. Im Civilprocefs ist kaum etwas anderes so bemerkenswert als die Beseitigung des Parteieneides für alle die Fälle, in welchen derselbe der Partei einen Nutzen zu gewähren oder einen Schaden von ihr abzuwehren geeignet ist. Das Merkwürdigste an diesem Verbot ist seine Begründung, nämlich der Hinweis auf die weitverbreitete, den Meineid begünstigende Glaubenslosigkeit des Zeitalters. Man ist erstaunt, hier Platon so kleinmütig zu finden. Gilt seine Gesetzgebung doch einer Bürgerschaft, die unter dem Zwange der straffsten pädagogischen Normen herangewachsen und das ganze Leben hindurch vor allen schädigenden Einflüssen auf das ängstlichste behütet sein wird. Und trotzdem diese dringende Besorgnis vor dem Miasma des Unglaubens! Es ist das der grofse Feind, gegen welchen anläfslich der Religionsfrevel ein ganzes Buch (das zehnte) hindurch gestritten wird. Drei Arten der Häresie werden unterschieden: der Unglaube an das Dasein der Götter, der Unglaube an ihre fürsorgliche Wirksamkeit und der Unglaube an ihre Unbestechlichkeit, mit anderen Worten der Glaube an die Möglichkeit, die Gunst und die Nachsicht der göttlichen Wesen durch Handlungen der Werkheiligkeit zu erringen. Mit dem Aufgebot seiner ganzen Beredsamkeit und nicht minder mit jenem der schwersten Strafandrohungen bemüht sich der Verfasser der „Gesetze", die von ihm befürwortete religiöse Gesinnung zu schirmen und zu verbreiten.

Diese stimmt mit der Volksreligion keineswegs vollständig überein; aber die Unterschiede werden dort, wo sie nicht von moralischem Belange sind, eher verdeckt als geflissentlich hervorgehoben. Die neue Staatsreligion — denn um die Gründung einer solchen unter strengster Verpönung aller Privat-Culte, auch der orphischen, handelt es sich — wird soweit als möglich in das Gewand der alten gehüllt. Neben der obersten Gottheit erscheinen in sehr grosser Zahl die Einzel-, allen voran die Sterngötter. Der Hauptbeweis für das Dasein des Göttlichen wird durch seine Zurückführung auf das Seelische vorbereitet und auf die Priorität alles Seelischen vor dem Körperlichen gegründet. Die Durchmusterung aller Bewegungsarten führt zu dem Schlusse, dafs das einzige sich selbst Bewegende die Seele sei, während alles Andere den Anstofs zu seiner Bewegung von aufsen empfange. Mit dieser Lehre greift Platon auf den „Phaedros" zurück (vergl. S. 355), und durch sie glaubt er allem Materialismus und der gesamten früheren Naturphilosophie den Garaus zu machen. Dafs es aber die beste aller Seelen ist, welche die Welt bewegt und lenkt, das soll der Hinweis auf die Wohlordnung des Universums erhärten. Hier berührt sich Platon eng

mit Anaxagoras, dem er jedoch alsbald wieder feindlich gegenübertritt. Denn auf ihn und seine Anhänger zielt das Wort, es gebe Weise, denen Sonne, Mond, Erde und Gestirne nicht als Götter, sondern als leblose „Steine“ gelten, und die in jenem Argument nichts Anderes erblicken als „einen zum Behuf bloſser Überredung zurecht gemachten Redebrei“. Auch an des Anaxagoras Jünger Archelaos scheint Platon dort zu denken, wo er der Unterscheidung von „Natur“ und „Satzung“ und ihrer Verwendung im kritischen oder, wie er meint, im skeptischen Sinn Erwähnung thut (vgl. I 323 f.). In ähnlicher Absicht hatte er schon in einem früheren Buch Pindar's Wort von der „Satzung als der Beherrscherin aller Menschen“ aufs Korn genommen (vergl. I 325).

Die zweite sowohl als die dritte Häresie wird zuvörderst mit Argumenten bekämpft, die aus der moralischen Beschaffenheit der Götter ihre Kraft ziehen. Sobald Güte als der Grundzug ihres Wesens anerkannt und ihre Macht nicht in Zweifel gezogen wird, könnte die mangelnde Fürsorge für das Wohlergehen der Geschöpfe nur in Leichtsinn oder Trägheit ihren Grund haben — Eigenschaften, die sie tiefer stellen würden als selbst halbwegs tüchtige Menschen. Die dritte der Ketzereien endlich setze voraus, daſs die göttlichen Wesen durch Opfergaben dazu bestimmt werden, strafbare Handlungen ungestraft zu lassen, daſs sie also um eines Vorteils willen die ihnen obliegende Pflicht versäumen. Dann würden sie Steuermännern gleichen, die sich durch fette Bissen oder durch Güsse von Wein dafür gewinnen lassen, das ihnen anvertraute Schiff und seine Insassen zu verderben, oder Wagenlenkern, die, vom Gegner bestochen, ihren Herrn verraten und jenem den Sieg zuschanzen, oder sogar den durch einen Beute-Anteil ihrer Wächterpflicht abspenstig gemachten Hunden (vgl. S. 505).

Kehrt diese Argumentation, oder vielmehr diese Kette von Annahmen ihre Spitze gegen die Volksreligion, so ist die Bestreitung der zweiten Häresie gegen die Consequenzen einer Denkweise gerichtet, die in der wissenschaftlichen Welt bereits die Oberhand gewonnen hatte. Die Gottheit als Urquell des Weltgeschehens anzusehen, dieses aber allen göttlichen Sonder-Eingriffen entrückt zu glauben — diese Ansicht war z. B. in den aufgeklärten ärztlichen Kreisen offenbar die herrschende. Man denke an die sie zusammenfassende Formel: „Alles ist göttlich und alles ist menschlich“ (vgl. I 251). Ihrem Einfluss hat sich auch Platon nicht entzogen. Er ringt, so darf man wohl sagen, nach dem Aufbau einer Weltansicht, welche die Moral des göttlichen Schutzes nicht entkleiden und zugleich mit einem Minimum von göttlichen Eingriffen — wenn nicht ohne alle solche — das Auslangen finden soll. So glauben wir eine Erörterung verstehen zu müssen, die vielleicht nicht bloſs durch die Schuld der Textesüberlieferung in manche Dunkelheit gehüllt

ist. Dem Zweifler an der göttlichen Gerechtigkeit, deren Reflex er in dem so häufigen Triumph des Unrechtes vermisst, wird mit dem Hinweis auf die Enge seines Gesichtskreises geantwortet, dem sich der Zusammenhang des Weltenplans entzieht. Auf das Wohl des Ganzen, nicht auf das jedes Teils und jedes Teilchens, sei das Absehen der Gottheit gerichtet; der Teil sei um des Ganzen, nicht das Ganze um des Teiles willen vorhanden; von eben dieser Gesinnung werde das Verfahren des Arztes und jedes kundigen Werkmeisters geleitet. Hierin allein schon liegt eine leise, aber vernehmliche Hindeutung auf Grenzen der göttlichen Macht (vgl. S. 372 und 485 ff.), die in der Vergleichung des Gottes mit einem Brettspieler zu noch bestimmterem Ausdruck kommt. Dieser vermöge nicht die Brettsteine zu verändern, sondern nur sie zu versetzen. Nun sei die Menschenseele nicht unveränderlich, die Ursachen ihrer mannigfachen Wandlungen aber liegen in ihr selbst und in der Einwirkung anderer Seelen. Für die Gottheit erübrigt nichts anderes als — und zwar, so scheint Platon sagen zu wollen, nicht vermöge eines Special-Eingriffs, sondern der einmal festgesetzten Naturordnung gemäfs — die besser gewordene Seele an einen besseren, die schlechter gewordene an einen schlechteren Ort zu versetzen; wobei sowohl an ihre wechselnde Verbindung mit Menschen- und Tierleibern als an ihren Aufenthalt in den Straforten der Unterwelt gedacht wird.

In dieser Erörterung wird das Willensproblem gestreift, und einzelne Wendungen können den Schein erwecken, als sei Platon ein Vertreter der indeterministischen Ansicht. Genauerer Überlegung hält jedoch dieser Schein nicht stand. Die intellectualistische Willenslehre des Sokrates, die Platon so lange festhielt und deren Formel („Niemand fehlt freiwillig“) er niemals aufgab, ist nicht nur Determinismus, sondern Determinismus von einer eng umschriebenen Art. Denn danach wird der Wille nicht nur allezeit durch Motive, sondern durch eine besondere Gattung von Motiven, durch Einsichten oder Erkenntnisse, bestimmt. So sehr nun auch Platon sich in den Werken der Spätzeit von diesem Ausgangspunkt entfernt hat, nirgendwo mehr als in den „Gesetzen“, wo neben der „Unwissenheit“ als Quelle von Verfehlungen sogar ausdrücklich die von Sokrates geleugnete „Willensohnmacht“ (akráteia) auftaucht: ein ursachloses Handeln wird darum der Seele doch niemals zugeschrieben; vielmehr werden ihre Willenshandlungen auf ihre Beschaffenheit zurückgeführt und diese zwar für eine wandelbare, aber nicht für eine sprunghaft oder ohne zureichenden Grund wechselnde erklärt. Auch dort, wo der Begriff der Freiwilligkeit einer eindringenden Prüfung unterzogen wird (Buch IX), führt diese nur zur Identificierung des freiwilligen mit dem absichtsvollen Handeln. Für die Verantwortung des Totschlägers A — so

dürfen wir Platon's Gedanken umschreiben — macht es den denkbar gröfsten Unterschied, ob er B absichtlich oder unabsichtlich getötet hat. Allein auch die Absicht der Tötung, die verbrecherische Absicht selbst, ist einer schon vorher bestehenden, verderbten Willensbeschaffenheit entsprungen. Damit die That ihrem Urheber zugerechnet werde, ist es keineswegs erforderlich, dafs dieser jene Willensbeschaffenheit selber erzeugt oder gewählt habe. Ja er kann sie nicht mit Vorbedacht gewählt haben, so wenig als jemand die Krankheit der Gesundheit vorzieht. Der letzte Vergleich darf freilich ein unzutreffender heifsen, da er der mangelhaften Unterscheidung zwischen Social- und Individualmoral entsprungen ist (vgl. S. 55 ff.). Es ist jedoch hoher Anerkennung wert, dafs Platon sich von einer bis in die Gegenwart herabreichenden Verwirrung freigehalten und die Strafe dort für berechtigt gehalten hat, wo sie auf den, von welchen Factoren immer geformten Willen des Übelthäters heilend einzuwirken oder andere von gleicher Verfehlung abzuhalten geeignet ist.

7. Den theologischen Argumenten folgen die Strafsanctionen. Und grofs ist diesen gegenüber unsere Betroffenheit. Dem aufmerksamen Leser ist der schmale Grenzrain nicht entgangen, der manche von Platon zeitweilig oder dauernd gehegte Meinungen von den Häresien trennt, die er so eifervoll bestreitet. Die „Idee des Guten“ ist sicherlich keine persönliche Gottheit, und dennoch bildet sie im „Staate“ den krönenden Gipfel aller Wesenheiten (vgl. S. 386). Im Princip der „Notwendigkeit“, in jenem der „erratischen Bewegung“, in der „bösen Weltseele“, in ihnen allen liegen ebenso viele Schranken der göttlichen Machtvollkommenheit (vgl. S. 486 f.). Zwischen der Anerkennung solcher Machtschranken und der zweiten Häresie, dem Zweifel an zulänglicher Fürsorge der Götter für die Menschen, gähnt wahrlich kein unausfüllbarer Abgrund. Auch der Umstand, dafs die dritte der Häresien, der Glaube an die begütigende Gewalt des Opfers und Gebets, der Volksreligion nicht widerspricht, dafs Platon in diesem Betracht, desgleichen in der herben Kritik, welche die gangbare Mythologie im „Euthyphron“, im „Staat“ und sogar in den „Gesetzen“ erfährt (vgl. S. 294 und 372), selbst als vermessener Neuerer auftritt, endlich die Erinnerung an das seinem Meister bereitete Schicksal — all das hätte ihn, so sollte man denken, einigermafsen stutzig machen können. Es hätte ihn davor bewahren können, seine eigene spät errungene letzte Ansicht von den göttlichen Dingen unter den Schutz erbarmungsloser Strafbestimmungen zu stellen. Allein es ist anders gekommen. Das Greisenalter hat auf den Philosophen eine zwiefache Reihe von Wirkungen geübt. Man möchte an zwei benachbarte Quellen denken, deren jede ihre Fluten

in die entgegengesetzte Windrichtung entsendet. Das Alter hat Platon zugleich milder und härter gemacht, als er jemals zuvor gewesen ist!

Sprechen wir zuvörderst von der ersteren dieser Wirkungen. Die Tendenzen, die wir für Platon's letzte Phase überhaupt bezeichnend fanden, erreichen in den „Gesetzen" ihren Höhepunkt. „Der Geist und das Herz — so durften wir anläfslich des „Sophisten" sagen — gewinnt stärkeren Anteil an Einzeldingen, Einzelwesen, Einzelprocessen." Das zeigt sich jetzt im Bereiche der Gesetzgebung. Nichts gilt ihrer regelnden Fürsorge als zu geringfügig: von der Kinderpflege und dem Kinderspielzeug angefangen bis zur gleichmäfsigen Ausbildung der linken und der rechten Hand, von Jagd und Fischfang bis zu den verschiedenen Arten des Tanzes, und von diesen bis zu den Minutien der Bau-, der Markt- und der Begräbnisordnung. Von dem Wert der Menschen und des Menschenlebens denkt Platon nicht höher als vordem; weit eher umgekehrt. Enthalten doch die „Gesetze" in dieser doppelten Rücksicht Äufserungen des auffälligsten Pessimismus. Aber das Los der grofsen Zahl beschäftigt ihn ungleich nachhaltiger als im „Staate". Er will sein Staats- und Gesellschaftsideal freilich weniger rückhaltlos verwirklichen, aber er beschränkt diese Verwirklichung nicht mehr auf eine auserlesene Minderheit. Das heroische Lebensideal hat einem in vielen Stücken humaneren Platz gemacht. So wird die ärztliche Behandlung chronischer Krankheiten nicht mehr verpönt; warme Bäder inmitten schöner Parkanlagen sollen die matten Glieder der Greise erfrischen helfen. Eine allgemeine Armenversorgung wird geplant; kein Einziger, sei er ein Freier oder Sclave, soll der äufsersten Notlage anheimfallen dürfen.

Das illusionsfreie Auge des Greises, das Herz, das schon so oft und um so öfter enttäuscht ward, je Gröfseres es ersehnt hatte, sie sind dazu angethan, gegenwärtige und kommende Übel deutlich wahrzunehmen, ängstlich zu erspähen und tief zu empfinden. Ist darum dem Alter oft zaghafter Kleinmut eigen, so nahm dieser Seelenprocefs bei Platon eine anders geartete Wendung. Gewaltige schriftstellerische Erfolge, der Verkehr mit einem stets ausgedehnteren Kreis bewundernder Jünger mufsten seine Zuversicht stärken und mochten der Erinnerung an mancherlei innere Wandlungen zum Trotz den Zweifel an der eigenen Unfehlbarkeit ersticken. So wird er in der Wahl der Kampfmittel gegenüber dem, was ihm als gemeingefährlich und verwerflich gilt, immer scrupelloser und trägt schliefslich kein Bedenken, die Irreligiosität, die Neuerungssucht, ja sogar den Gegenstand seiner alten und durch den Ablauf der Jahre vertieften Antipathie, die Rhetorik und das Advocatentum, mit dem Richtschwert zu bekämpfen. Doch indem wir das Feld, auf dem diese Unduldsamkeit sich tummelt,

durchmustern, drängt sich uns eine Wahrnehmung auf, die nicht jeder Bedeutung entbehren mag. Es sind bloss die drei letzten Bücher der „Gesetze“ (X—XII), die uns von dieser Richtung des platonischen Geistes Kunde geben. Wir möchten vermuten, dafs hierin kein Zufall waltet. Der Triumph der im „Phaedon“ so eifrig und erfolgreich abgewehrten „Misologie“ (vgl. S. 344 f.) mag nicht dem Greisenalter Platon's schlechtweg, sondern nur dessen oberster Stufe, seinen allerletzten Lebensjahren angehören. Dafs erst der Tod den Achtzigjährigen von schriftstellerischer Arbeit abrief, wird uns gemeldet; und dafs diese Arbeit den „Gesetzen“ galt, bezeugt ihr unfertiger Zustand. So dürfen wir uns vielleicht dem Glauben hingeben, dafs es die Verknöcherung des Ur-Alters allein ist, welche diese beklagenswerten Ausschreitungen verschuldet hat. Ein Umstand scheint diese Mutmafsung zu bekräftigen.

Hart neben den Bluturteilen, die über unbelehrbare Freidenker, über Vorkämpfer staatlicher Neuerungen, die keine Umsturzmänner zu sein brauchten, ja sogar (mindestens im Wiederholungsfalle) auch über rechthaberische, ihre Kunst wirklich oder scheinbar mifsbrauchende Anwälte gefällt werden — hart neben alledem treffen wir auf eine Mifsachtung der Individualität, auf eine Gleichgiltigkeit gegen jede Art der persönlichen Initiative, ja auf eine Geneigtheit, die Seelen zu knechten, die unser äufserstes Befremden wachruft. Das verhängnisvolle Streben nach „Einheit“ gelangt hier zu einer Entwicklung, die geradezu an den Jesuitenstaat von Paraguay erinnert. Ein System, welches allenfalls dazu taugen mochte, schweifende Indianerstämme der Sefshaftigkeit und der Gesittung zuzuführen, wird auf hochcultivierte Griechen des vierten Jahrhunderts angewendet. An einer Stelle des Schlufsbuchs nämlich wird die kriegerische Disciplin als vorbildliches Muster für das gesamte bürgerliche Leben aufgestellt. Es wird der Wunsch geäufsert, dafs niemand, weder im Ernst noch im Spiel, etwas allein und für sich treibe; dafs jeder immer und überall auf einen Oberen blicke; dafs vom Gröfsten bis zum Kleinsten herab alles auf Befehl geschehe, ganz so wie im Feldlager der Soldat auf Commando steht und geht, sich nährt und wäscht, sein Lager verläfst und wieder aufsucht. Braucht es einen Beweis dafür, dafs dieses Verlangen nach unaufhörlichem Gängeln, das die Menschen ihr Lebelang auf der Kindheitsstufe festhalten und sie zu Puppen in der Hand ihrer Oberen machen will — dafs dieses Begehren, sagen wir, derselben Sinnesart entstammt ist, welche Freidenker in das „Zuchthaus“ verbannt (sophronistērion ist der genau entsprechende griechische Ausdruck), sie in der Zellenhaft schmachten läfst, dort jedes anderen als geistlichen Zuspruchs beraubt und sie, falls dem „nächtlichen Rat“ sein Bekehrungswerk mifslingt, dem Richtbeil überantwortet?

Doch zu einem anderen und erbaulicheren Bilde! Man behauptet, dafs uns in der Stunde des Todes Bilder der Kindheit und frühen Jugend umschweben. An Derartiges mahnt der Schlufs der „Gesetze“. Dort werden einige Grundgedanken dieses Werkes: die Geringwertigkeit der blofsen Tapferkeit, die göttliche Natur der Seele, ihr Vorrang vor dem Körper, ihre unsterbliche Herrschaft und Erzeugung aller Bewegung wiederholt und mit stärkstem Nachdruck hervorgehoben. Daneben tauchen aber die uns so wohlvertrauten sokratischen Fragen und Methoden wieder auf. Das alte Rätsel der Einheit und Vielheit der Tugend wird von neuem erörtert und — bleibt ungelöst. Die sokratische Induction mit den altgewohnten Instanzen des Steuermanns, des Feldherrn und des Arztes tritt uns noch einmal vor Augen. Auch die Dialektik steigt wie aus einer Versenkung empor, und als ihr Ziel wird mit einem auffälligen Anklang an eine Stelle des „Phaedros“ (vgl. S. 336) das „Erschauen des Einen im Vielen und Ungleichen“ bezeichnet. Über solchen Betrachtungen mag der greise Denker entschlummert sein.

Einundzwanzigstes Capitel.

Rückblicke und Vorblicke.

Eine lange Reihe von Schöpfungen ist an uns vorübergezogen. Wir haben die gesamten zweifellos echten Schriften Platons durchmustert. Blicken wir vom Ende auf den Anfang zurück, so ergreift uns vorerst gewaltiges Staunen: das Erstaunen über eine unerhörte Geistesfülle, über eine niemals rastende, niemals ermattende Denkarbeit. Unsere Bewunderung wächst, wenn wir uns der nie erschlaffenden ernsten und eifrigen Sorge um die Besserung der Menschen, um die Vervollkommnung der Gesellschaft erinnern. In neue Verwunderung versetzt uns die Vielseitigkeit des platonischen Geistes, eine Vielseitigkeit, die sich nicht nur in der Mannigfaltigkeit der behandelten Gegenstände, sondern nicht weniger in der wechselnden Beschaffenheit der Behandlungsarten ausprägt. Der jeweils statthabende Wechsel vollzieht sich in einer gar bemerkenswerten Weise. Platon war, so darf man mit nur scheinbarer Paradoxie behaupten, ebenso einseitig als vielseitig. Er verfolgt die einmal eingeschlagene Bahn mit stärkstem Selbstvertrauen, unbeirrt durch warnende Stimmen und durch auftauchende Bedenken. Er scheut, wie es die Art epochemachender Denker ist, nicht vor extremen Lösungen zurück. Dann erfolgt ein Rückschlag, der ihn zur Anerkennung der bis dahin vernachlässigten Wahrheits-

elemente nötigt. So in seinen staatsphilosophischen Werken. Der ausschliefslichen und uneingeschränkten Philosophenherrschaft folgt das Musterbild einer von wechselseitigen Einschränkungen durchzogenen, gemischten Regierungsform, zugleich der überkühnen Deduction die behutsame, fast zaghaft vorschreitende Empirie. Die Physiologie hat uns jüngst gelehrt, dafs gewisse Gifte nur durch Gegengifte überwunden werden, die der gefährdete Organismus selbst bereitet. Diese heilbringende Reaction tritt aber erst ein, sobald das Gift in ausreichendem Mafse genossen wird. In solchen Fällen kann man, so wundersam es klingen mag, mit Fug erklären: wer den Giftbecher bis zur Neige leert, ist der Gesundung näher, als wer die Lippen vorzeitig von dem Unheilskelch zurückzieht. Nicht anders der grofse Original-Denker. Wenn er den Pfad des Irrtums bis zum Ende gewandelt ist, steht er der Wahrheit näher, als wenn er auf halbem Wege Halt gemacht hat.

2. Platons Erfolge erwuchsen nicht auf dem Felde, das die griechische Speculation bis zum Erscheinen des Sokrates vorzugsweise angebaut hatte. Seine und seines gröfsten Schülers, des Aristoteles, Ansicht von der Gesamt-Natur steht — das mufs rückhaltlos ausgesprochen werden — trotz zahlreicher mittlerweile erzielter Einzel-Fortschritte hinter den Leistungen und den Ahnungen der älteren Naturweisen zurück. Darüber hat vormals Baco und neuerlich Schopenhauer richtig geurteilt. An Fühlung mit der Natur hat es Platon nicht weniger gefehlt als dem von ihm höher als andere Vorgänger bewerteten Anaxagoras. Seine verkehrte Descendenzlehre ist genau so die umgestülpte Wahrheit, wie es die Stofflehre des Klazomeniers war (vgl. I 169 ff.). Die teleologische Forschungsmethode, welche Anaxagoras nahelegte, der „Phaedon" verkündete und der „Timaeos" zu befolgen strebte, hat sich nur innerhalb des biologischen Gebiets als heuristisches Hilfsmittel zeitweilig fruchtbar erwiesen.

Und von der Methode abgesehen: in den Grundzügen der Himmelslehre, die von eingreifendstem Einflufs auf die gesamte Weltansicht ist, standen schon die Jonier und zumal die Atomisten der Wahrheit ungleich näher als Platon und Aristoteles. Sie ahnten bereits das, was seither das Fernrohr und das Spectral-Prisma zu unumstöfslicher Gewifsheit erhoben haben, dafs auch die Gestirne dem Bereich des Wechsels und Wandels angehören und dieser nicht etwa ein Merkmal der sublunaren Welt allein ist (vgl. I 295). Und selbst den Pythagoreern gegenüber, die doch sonst Platons naturphilosophische Lehrmeister gewesen sind, bezeichnet die Wiederaufnahme der geocentrischen Doctrin einen erheblichen Rückschritt. Von den zwei grofsen Werkzeugen der

Naturforschung hat Platon das eine, das Experiment, wie unsere Leser sattsam wissen, mifsachtet (vgl. 385f., 466 u. 481); das andere, die Mathematik, hat er freilich hochgehalten und durch deren Verflechtung mit vielen seiner Lehren ihr Ansehen gesteigert. Dafs ihm neben der Anregung und mittelbaren Förderung auch selbständige Leistungen auf diesem Gebiete zu verdanken sind, glauben wir gerne, obgleich die antiken Angaben hierüber der Bestimmtheit ermangeln. Auch darüber fehlt uns Gewifsheit, ob das Rudiment der Sphärentheorie von Platon geschaffen oder nur entlehnt ist. An sich machen die wenigen und dunklen Sätze, in welchen Platon diese Lehre erwähnt, nicht eben den Eindruck, als ob hier der Entdecker einer mühevoll errungenen Einsicht diese den Mitforschern zum erstenmale verkündete. Ist hier nur ein Zweifel statthaft, so gilt es uns als ganz und gar unzulässig, den grofsen Astronomen Eudoxos, der als hedonischer Ethiker ein Gegner Platons war, darum zum Mitglied seiner Schule zu stempeln, weil er in früher Jugend platonische Vorlesungen besucht hat.

3. Die mächtige und vielartige, die wahrhaft weltgeschichtliche Wirkung, die von Platon ausgestrahlt ist, lässt sich in den dreifachen Ausruf zusammendrängen: ohne Platon kein Aristoteles; ohne Platon kein Karneades; ohne Platon kein Augustinus!

Durch die Vermittlung des Aristoteles (384—322) hat sein Meister auch die Naturforschung befruchtet. Weit weniger freilich die Einsicht in das causale Nacheinander als jene in das geordnete Nebeneinander der Dinge. Die Classification der Naturwesen ist auf dem Boden der platonischen Dialektik erwachsen. Wandelt uns angesichts der unaufhörlichen, nicht selten ins Kleinliche und Peinliche gehenden Einteilungen des „Sophisten“ und „Staatsmannes“ bisweilen Überdrufs und Ermüdung an, so dürfen wir nicht vergessen, dafs wir uns hier in der Schule befinden, aus welcher der grofse Ordner und Einteiler, der Morphologe *par excellence* hervorgegangen ist. Der Lehrer wie der Schüler hat diese, die naturhistorische Betrachtungsweise sofort auch in den Geisteswissenschaften eingebürgert; die scharfe Unterscheidung der Schlussformen wird gänzlich, jene der Staatsformen und der Dichtungsformen teilweise dem Jünger verdankt. In ihrem Heimatsbereich, in der Naturgeschichte selbst, aber hat Aristoteles durch ihre Anwendung auch causale Einsichten von höchster Bedeutung, wenn nicht geschaffen, so doch vorbereitet. Ist doch eine seiner Schöpfungen, die vergleichende Anatomie, eine unentbehrliche Vorbedingung für die Bildung der Descendenzlehre geworden.

Hat Platon's Schule in Aristoteles den grofsen Encyklopädisten, den Sammler und Gliederer eines gewaltigen Wissensstoffs, vor allem

Digitized by Google

den Denkmeister des mittelalterlichen Orients und Occidents hervorgebracht, so reicht ihr Einflufs an einem andern Punkte noch tiefer in die moderne Welt herein. Der kritische Geist des Altertums hat in der neueren Akademie seinen Höhepunkt erreicht. Auch das „mühevolle Spiel“ des Parmenides war nicht umsonst gespielt worden (vgl. S. 439). Hatten die unmittelbaren Nachfolger Platon's fast nur die pythagoreïsierenden und die ethischen Bestrebungen seiner letzten Lebensjahre festgehalten, so war durch Arkesilaos († 241) die durch megarische Einflüsse verstärkte kritisch-dialektische Tendenz des platonischen Geistes zum Siege gelangt. Ihren Gipfel erreichte diese Bewegung in Karneades (213—129), der an Subtilität des Denkens alle Vorgänger und Nachfolger übertraf, dessen tief eindringende Kritik die Zuversicht der dogmatischen Schulen erschütterte, die Stoa vor allem zu weitreichender Umbildung ihrer Lehren zwang und der zugleich durch den Aufbau seiner Wahrscheinlichkeitstheorie den Anstofs zur Schaffung einer im jüngeren Epikureïsmus sowohl als in den ärztlichen Schulen der Methodiker und Empiriker vertretenen inductiven Logik gab. Mit Recht hat man Karneades den David Hume des Altertums genannt. Aber auch an den grofsen Fragegeist der Renaissance, an Michel de Montaigne kann seine alle Widersprüche der Überlieferung und der geltenden Mafsstäbe verwertende, vor keiner Schranke Halt machende Kritik uns mahnen. Und mag auch Montaigne's Verhältnis zu Karneades dasselbe gewesen sein wie zu Platon („ich war in diesem Betracht Platoniker, ehe ich wufste, dafs es jemals einen Platon gegeben hat“), er ist mit seinen Lehren jedenfalls aufs genaueste vertraut gewesen.

In Augustinus endlich (354—430 n. Chr. G.) fliefsen zwei Strömungen zusammen, die ein paar Jahrhunderte lang wider einander geflutet waren: der Neu-Platonismus und das Christentum. Wie sie am frühesten eröffnet worden war, so ward Platon's Schule zu Athen am spätesten geschlossen (529 durch Justinian). Die zuletzt darin vertretene Gestalt des Platonismus war die Philosophie des ausgehenden Altertums gewesen, gleichwie sie die Philosophie der anbrechenden Renaissance geworden ist. Ja im griechischen Osten war die platonische Tradition niemals vollständig erloschen. Noch im 8. Jahrhundert schöpft der Systematiker der Theologie und Philosophie jenes Zeitalters, Johannes von Damaskos, zugleich aus einem Neu-Platoniker und aus Kirchenvätern, und bereits im 11. tritt uns in Konstantin Psellos wieder ein in Form und Lehrgehalt vollwichtiger Platoniker vor Augen. Dafs selbst in den dazwischen liegenden zwei Jahrhunderten das Interesse an Platon in Byzanz nicht erstorben war, bezeugt die Entstehungszeit der zwei Haupt-Handschriften seiner

Digitized by Google

Werke. Im Abendland ist der Platonismus nach kurzem Winterschlafe mindestens schon gegen Ende des 9. Jahrhunderts wiedererwacht; im Laufe der nächsten Jahrhunderte wird allgemach der Kampf mit dem Scholastik benannten versteinerten Aristotelismus unter seinen Feldzeichen eröffnet und mit immer steigender Kraft geführt. Von mystischen Elementen stark durchsetzt, in der Ekstase und der durch sie vermittelten Anschauung des Göttlichen das höchste Lebensziel erblickend, liefs der Neu-Platonismus seine Abkunft von dem grofsen kritischen Geiste Platon's doch nicht vollständig vergessen. Dahin gehört es, dafs das Urwesen oder der Urgrund — das „Erste" Plotin's, des eigentlichen Systembildners der Schule (204—269 nach Chr. G.) — als ein weder selbst Erkennendes noch auch Erkennbares, noch weniger als ein Lebendes oder Persönliches, sondern als ein über alle diese Bestimmungen Hinausragendes gilt, worin man unschwer die Nachwirkung der einschneidenden Kritik erkennt, die Karneades an dem gangbaren Gottesbegriff geübt hat.

Aber nicht nur die kritischen, auch die mystischen Elemente sind platonischen Ursprungs. Die schwärmerische Mystik, der wir im „Symposion" begegnet sind (vgl. S. 319), ist der Urquell, aus dem das späte Altertum und das Mittelalter mit vollen Händen geschöpft hat. Der islamische Sufismus, die deutsche Mystik, die jüdische Kabbala, sie sind insgesamt mit platonischen Gedanken reich gesättigt. Dem wissenschaftlichen Geist ist der mystische fremd, aber nicht so durchaus feindlich, wie es zunächst scheinen möchte. Es steht um die Mystik ähnlich wie um den Krieg. Von beiden kann man Böses ohne Ende sagen, aber beide haben die Menschen oft von anderen und weit schlimmeren Übeln, als sie selber sind, befreit. Die Mystik ist das grofse Specificum gegen die Versandung des Gemüts und die Verholzung des Geistes! Ihrer tiefen Innerlichkeit entquillt ein Strom warmen Lebens, der Überkommenes und Überlebtes lind auflöst und leise hinwegspült. Sie erweist sich dem um Formeln hadernden, in Worten kramenden, am Buchstaben haftenden Scheinwissen so verderblich, wie der engbrüstigen Convenienz und dem selbstgerechten Pharisäertum.

Im Geiste Augustins, des Genies der Selbstbeobachtung und der innerlichen Vertiefung, waren christliche und platonische Elemente zusammengeschmolzen. Man hat den Verfasser der „Bekenntnisse", dieses kostbaren Werkes, das durch Stärke der Empfindung, durch Lebendigkeit der Schilderung und durch eindringende Feinheit der Selbstanalyse einen Ehrenplatz in der Weltlitteratur einnimmt und das noch uns so mächtig ergreift, wie es einst Petrarca ergriffen hat, den ersten modernen Menschen genannt. Unergründlich ist die

Digitized by Google

Tiefe seiner Einwirkung auf die Nachwelt. Die katholische Kirche zählt ihn unter ihre vornehmsten Ausgestalter; aber auch die Form des Protestantismus, welche die Seelen der Menschen wie mit der tiefgehendsten Pflugschar in ihrem Grunde aufgewühlt hat, der Glaube Calvin's, ist von Augustin und seiner Vorherbestimmungslehre aufs nachhaltigste beeinflufst worden. Indem er, und hierin vor allem zeigt er sich als kräftiger, vom Platonismus mitbestimmter Denker, auf den Thatsachen des Selbstbewufstseins als auf dem Fundament aller Erkenntnis fufst, ist er der Vorläufer Descartes', des Schöpfers der modernen Philosophie geworden.

4. Der Nennung des grofsen christlichen Platonikers soll, um jedes mögliche Mifsverständnis hintanzuhalten, noch ein Wort über die specifische Artung der platonischen Ethik folgen. In ihrer Mitte steht der Begriff der Gerechtigkeit. Die Sinneserweichung, die Platons Alter kennzeichnet, hat der blofsen Menschenfreundlichkeit einen erheblichen Spielraum gewährt, ohne doch darum der Gerechtigkeit ihre centrale Stellung zu verkümmern. Dieser folgt, nur unvollkommen von ihr geschieden, die Sophrosyne, jene vom Gefühl der eigenen Würde getragene Selbstzucht, die bei Platon noch mehr als anderwärts den Charakter spröder, vornehmer Zurückhaltung trägt. Über die unvollkommene Scheidung der zwei Gebiete mag man klagen. Sie wird durch die Enge ihrer Wechselwirkung entschuldigt. Denn nicht nur ist die Selbstzucht die unerläfsliche Voraussetzung socialer Pflichterfüllung: diese wirkt ihrerseits auch auf jene zurück und fördert dadurch die psychische Gesundheit. Führt doch der Mangel socialer Pflichten, die Schrankenlosigkeit des Wollens geraden Wegs zur seelischen Zerrüttung (Cäsaren-Wahnsinn u. dgl.) In ihrer Überspannung wird die Sophrosyne zur Askese. Diese — die wirksamste Hungercur genufssatter Epochen — spielt im „Phaedon" eine Rolle, welche, falls etwa diese und einige verwandte Schriften allein erhalten wären, grundfalsche Folgerungen erzeugen müfste. Niemand könnte ahnen, dafs der Denker, der dort in allem Leiblichen nur ein Erkenntnishindernis und im Diesseits lediglich eine Vorbereitung für das Jenseits erblickt hat, dafs derselbe Denker, weit davon entfernt, ein bufsfertiger Anachoret zu werden, anderwärts der Körperpflege in allen ihren Abarten, desgleichen der Ordnung der wirtschaftlichen und der staatlichen Verhältnisse die hingebendste Sorgfalt widmen und sich seiner darauf gewandten Mühe des Forschens und Suchens so nachdrücklich rühmen würde, wie das von Seiten des „athenischen Fremdlings" am Schlufs der „Gesetze" geschehen ist. In diesem seinen letzten Werke hat sich Platon mehr als anderswo mit

dem Genius seines Volks versöhnt; er ist in weitem Umfang zur althellenischen, die harmonische Ausbildung der Gesamt-Persönlichkeit erstrebenden Denkweise zurückgekehrt.

Die Weltflucht, die Askese, die Naturfeindschaft, sie haben Platons Seele gestreift, ohne sie dauernd in Besitz zu nehmen. Was an sie erinnert und vielleicht durch sie gekräftigt wurde, das ist die allen Sokratikern gemeinsame geringe Bewertung äufserer Güter des Individuums sowohl als der menschlichen Verbände. Dafs das Glück auch eines Staatswesens nicht auf seiner Gröfse und auf seinem Reichtum ruht, das ist eine Überzeugung, an welcher die reife Altersweisheit der „Gesetze“ noch ebenso unverbrüchlich festhält wie der jugendliche Ungestüm des „Gorgias“. Jene extremen Tendenzen aber, zu denen auch die Meidung jeglicher Gewaltanwendung gehört (vgl. S. 359 u. 363), sie haben, da ihr Ausdruck einmal seinen Schriften einverleibt war, nicht weniger mächtig auf die Welt gewirkt. An der Art dieser Einwirkung haben auch die Mängel der platonischen, von Aristoteles festgehaltenen Naturansicht einen beträchtlichen Anteil gehabt. Vor allem die geocentrische und die von ihr getragene anthropocentrische Weltauffassung. Wäre deren endgiltiger Sturz statt im 16. nachchristlichen bereits, wozu alle intellectuellen Bedingungen vorhanden waren, im 3. vorchristlichen Jahrhundert erfolgt (vgl. I 99), der gesamte Gang der abendländischen Menschheitsentwicklung wäre ein anderer geworden. Doch die Sicherheit der Heeresbewegung erheischt es mitunter, dafs ein weit vorgeschobener Flügel zurückgezogen werde. Vielleicht war es alles in allem besser, dafs der gefahrvolle Wechsel der Weltanschauung einer reiferen Phase des Menschengeistes vorbehalten blieb.

5. Von so gewaltigen Fernwirkungen liefsen sich die Jünglinge nichts träumen, die den bewunderten Lehrer in der Akademie umdrängten. Man besuchte die Schule Platon's, wie man die Lehranstalt des Isokrates besuchte, wie man ein paar Jahrzehnte vorher der Stimme eines Prodikos oder Protagoras gelauscht hatte. Man trieb Philosophie weit mehr im Sinne des Kallikles als in jenem des Sokrates (vgl. S. 271). Es galt durch Schärfung und Übung der geistigen Fähigkeiten die Mittel zum erfolgreichen politischen Wettkampf zu erringen. So waren die namhaftesten Staatsmänner des damaligen Athen zeitweilig Platon's Schüler gewesen. Der weise Administrator und Finanzmann Lykurg nicht weniger als der erfolgreiche Anwalt Hypereides, der Führer der radical-nationalen Partei Demosthenes ebensosehr wie das Haupt der Friedenspartei Phokion. Auch sonst waren alle Abschattungen der politischen Gesinnung und Wirksamkeit unter Platon's Jüngern vertreten. Zum Beherrscher von Herakleia

Digitized by Google

hat sich Klearchos aufgeworfen; wider ihn verschworen sich Chion und Leonidas; Leon von Byzanz, der seine Vaterstadt Philipp's Griffen entrifs, und Python, der in allen Teilen Griechenlands die Werbetrommel für eben denselben Philipp rührte — diese und jene waren gleichmäfsig Akademiker gewesen. Nicht minder neben Dion, dem Philosophen in der Königsburg, Chairon von Pellene, ein Tyrann auch im modernen Sinne des Wortes, der, auf makedonische Lanzen gestützt, die Verfassung seiner Heimat umstiefs und vor keiner Gewaltthat zurückschrak. Hermias, der Eunuch und ehemalige Sclave, der zu Atarneus im nördlichen Kleinasien ein Stadtfürstentum gründete und in seinen Kämpfen mit Persien Philipp's Unterstützung genofs, war ebenso ein Mitglied der Akademie gewesen wie Euphräos von Oreos auf Euböa, der bei Perdikkas III. eine Zeit lang in Gunst und hohem Ansehen stand, aber als leidenschaftlicher Gegner König Philipp's geendet und sich, um nicht dessen Generalen in die Hände zu fallen, im Kerker selbst den Tod gegeben hat. Eine vergleichsweise kleine Jüngerschar ist es gewesen, welche die Pflege der Wissenschaften zu ihrem Lebensberuf erkor. Aus diesem engeren Kreise werden wir diejenigen hervortreten sehen, die teils in der Akademie, teils aufserhalb derselben die platonischen Lehren fort- und umgebildet haben, allen voran den Mann, dessen Name in diesen Blättern schon so oft emporgetaucht ist, Aristoteles von Stageira.

Digitized by Google

Anmerkungen und Zusätze.

Zu Buch IV, Cap. 1.

(Den Anführungen aus Aeschylos ist die Kirchhoff'sche, jenen aus Euripides die Nauck'sche Ausgabe zu Grunde gelegt. Sophokles und Aristophanes sind nach Dindorf's Poetae scenici graeci, die Bruchstücke der Tragiker nach Nauck's Fragmentsammlung [2. Ausg.] angeführt.)

(S. 3.) Theognis. Vgl. V. 349 (Poetae lyrici Graeci ed. Bergk II[4] 150); desgleichen Homer Ilias IV 35; ähnlich Il. XXII 347; XXIV 212; Anderes und Verlorenes mufs Philodem de ira (ed. Gomperz) col. VIII, 18 ff. im Auge haben.

(S. 3/4.) Vgl. Tylor, Anthropology (Lond. 1881) p. 414 ff. Weit mehr, als der Titel verspricht, bietet die Abhandlung von Miklosich: Die Blutrache bei den Slaven, Wien 1887. — Der richtigen Auffassung hat hier vielfach der beschränkte Umblick der classischen Philologie und desgleichen die vordem herrschende irrige Annahme geschadet, dass die homerischen Gedichte durchweg ein Bild des Uraltertümlichen bieten. Der Gang der Entwicklung konnte in Griechenland im Wesentlichen kein anderer sein als anderwärts. Der individuellen Rache ist die Familien- oder Erbrache gefolgt, die ihrerzeit einen gewaltigen Fortschritt ausmachte. Auf dieser Stufe stehen noch heute die Australier und Bewohner von Neu-Guinea; allbekannt sind die Überreste der Sitte bei Corsicanern, Albanesen u. s. w. Die weiteren Stadien der Entwicklung verlaufen mitunter also: private blutige Vergeltung, staatliche blutige Vergeltung; ein andermal: private Blutrache, privater Schadenersatz (Wehrgeld), staatliche Regelung desselben. Bisweilen wieder tritt, je nach der Beschaffenheit der socialen Lage, die blutige Vergeltung von neuem an die Stelle der unblutigen. Dafs jene auch in Griechenland uralte Sitte war, das wufste schon Aeschylos besser als manche seiner Erklärer: *ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν / πληγὴν τινέτω. δράσαντι παθεῖν, / τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ* (Choëphoren Vers 304 ff.).

(S. 6.) Aeschylos. Die Anführungen beziehen sich auf Schutzflehende V. 507/8, Eumeniden V. 553—55, Fragm. 381. Eine schätzenswerte Zusammenstellung bei Haigh, The tragic drama of the Greeks, Oxford 1896, p. 86 ff.

(S. 6/7.) Über die Orestie vgl. man jetzt auch die gedankenreiche Einleitung von Wilamowitz in seiner Übersetzung. Zur Charakteristik des Aeschylos und Sophokles überhaupt vgl. vor allem Rohde's Psyche II[2] 224 ff. und desselben Festrede „Die Religion der Griechen" Heidelberg 1895.

(S. 7/8.) Über die „sittliche Weltordnung" bei Sophokles hat aufser Rohde a. a. O. S. 237 neuerlich Johannes Hooykaas De Sophoclis Oedipode Coloneo, Leyden 1896, eingehend und überzeugend gehandelt.

(S. 8 Z. 10/11.) Der Frömmsten Einer: vgl. Schol. zu Sophokl. Elektra 831. Einer der wackeren Athener: so nennt ihn sein Zeitgenosse Ion bei Athenäos XIII 603e. „Nicht geboren zu sein" u. s. w.: vgl. Oedip. Col. 1224 f. — Z. 11/10 von unten: vgl. Herodot VI 98.

Digitized by Google

(S. 9 oben.) Euripides: Übertragung des Fragm. 449. (Unten) „Denn ungerat'ne Kinder" u. s. w.: Fragm. 571. Zum Vorangehenden über Kinderbesitz vgl. Alkestis 882 ff., Andromache 418 ff., Medea 1098 ff., Schutzflehende 1089 ff.

(S. 9/10.) Vgl. Eurip. Fragm. 285.

(S. 10 Mitte.) Thukydides III 81 ff. (Z. 20 von unten) Preis des Mittelstandes: vgl. Euripid. Schutzflehende 244 und Fragm. 626.

(S. 10 Z. 4 von unten.) Grotte in Salamis: Antike vita des Euripides v. 61 (in Nauck's Ausgabe p. VI).

(S. 10/11.) Eurip. Fragm. 910 und 913. „Thun Götter Übles" u. s. w.: Fragm. 292, 7.

(S. 11 Mitte.) Über die Behandlung der Sagenstoffe durch Euripides im Vergleich mit den älteren Dichtern vgl. Welcker Götterlehre II 90, Leopold Schmidt Ethik der Griechen I 17, Christ Griech. Lit. Gesch. § 121.

(S. 11 unten.) Euripides über Athleten: vgl. Fragm. 201 und 282.

(S. 12 Z. 5 von oben.) Vgl. Trojanerinnen 884 ff.

(S. 13 oben.) Vgl. die Zusammenstellung in Nauck's Einleitung Anmerkung 67. Gegen Krieg und Eroberung erhebt Euripides seine Stimme Schutzfl. 491 ff. u. Frg. 286, 10—12.

(S. 14 oben.) Die mildere Behandlung der Sclaven nennt Platon Gesetze VI 777ᵉ ein „Verderben" (*θρύπτειν*) derselben. — (Ebd. Z. 14 ff.) Vgl. Eurip. Hippolyt 486, Medea 582. Von „Sophistik", dem „extremen Individualismus" spricht an vielen Stellen Pöhlmann Geschichte des antiken Communismus und Socialismus I. — (Ebd. unten.) Hesiod Werke und Tage 602, wo die anerkanntermafsen von ihrem ursprünglichen Sitz entfernten Verse: *θῆτά τ' ἄοικον ποιεῖσθαι καὶ ἄτεκνον ἔριθον / δίζεσθαι κέλομαι κτέ.* keine andere Auslegung gestatten.

(S. 14/5.) Theognis, nämlich V. 53 ff. (Poetae lyr. Gr. II⁴ 124 Bergk).

(S. 16 Mitte.) „Griechen diene stets der Fremde" u. s. w.: Eurip. Iphig. in Aul. 1400 f. — (Tiefer unten.) Xenophon: vgl. Anabasis VII 6.

(S. 16/7.) Aristoteles. Vgl. dessen Politik I c. 2 und 5.

(S. 17 Z. 6.) Iliade XXII 371. — Der Tragiker Moschion (um die Wende des 5. und 4. Jahrhunderts): vgl. Fragm. 3. — Herodot IX 79. Gelegentliche Mifsbilligung der Leichenbeschimpfung auch schon Il. XXII 395 und XXIII 176. — (Mitte.) Dafs Homer den Namen Hellene nicht als Gesamtbezeichnung gebraucht und ebenso wenig den Griechen Barbaren gegenüberstellt, hat schon Thukyd. I 3 bemerkt. Die *Πανέλληνες* Il. II 530 und die Bezeichnung der Karer als *βαρβαρόφωνοι* ebd. 867 beweist höchstens, wenn es so viel beweist, dass jene Partie, der sogen. Schiffskatalog, das Erzeugnis eines jüngeren Zeitalters ist. (Ebd. unten.) Der Wortlaut des Amphiktyonen-Eides in Aeschines' Rede gegen Ktesiphon §§ 109 ff.

(S. 18 oben.) Die culturellen Verdienste Delphi's hat eingehend, wenn auch nicht ohne gelegentliche Übertreibung, Ernst Curtius in seiner Griechischen Geschichte an vielen Orten dargelegt. — (Mitte.) Mardonios bei Herodot: VII 9. — Der Dichter der Aufklärung: nämlich Eurip. Schutzflehende 491 ff.

(S. 18/9.) Waffenstillstand: Ilias VII 408 ff.

(S. 19 Z. 8.) Athena: Ilias VIII 379. Diomedes: Il. XI 395. Den Gegenstand hat trefflich behandelt H. Weil in seinem Aufsatze L'Iliade et le droit des gens dans la vieille Grèce, Revue de philologie 1885 p. 161 ff., wiederabgedruckt in Études sur l'antiquité grecque, Paris 1900, p. 183 ff. — (Ebd. unten.) Leben und Freiheit der Besiegten: vgl. Kallikratidas bei Xenophon Hellenika I 6, 14 und Platons Staat V 469ᶜ. — Zum Folgenden vgl. Thukydides III 68,2 und Pausanias IX 15,2.

(S. 20 Z. 4 ff.) Vgl. Ilias VI 62. Gegen Niedermetzelung der Gefangenen

Thukyd. III 58,2; 66,2 und 67,3. — (Z. 9.) „Flammen verzehren die Stadt“ u. s. w.: Ilias IX 593 f. Über Thebaner (Z. 12) und Syrakusaner (Z. 17) vgl. Pausanias IX 15,2 und Thuk. VII 86. Zum Folgenden: Torone vgl. Thuk. V 3, Skione a. a. O. 32, Plataeae III 68,2, Melos V 116.

(S. 21 Z. 4 ff.) Vgl. Thuk. II 67 ff. — Thukydides, näml. V 85 ff. Über dieses Gespräch handelt Dionysios von Halic. De Thucydide c. 37—42. — Grote VII² 157.

(S. 22 oben.) Bluturteil über die Bewohner von Mitylene: vgl. Thuk. III 35 ff. — (Z. 8/7 von unten.) Unterstützung Erwerbsunfähiger: vgl. des Lysias Rede (24) für den Invaliden *(ὑπὲρ τοῦ ἀδυνάτου)*. Klageführung der Frauen: vgl. Meier-Schömann Der attische Procefs II² S. 509. — (Z. 5 von unten.) Obsorge für Witwen und Waisen: vgl. Girard, L'éducation Athénienne p. 32 f., Schömann Griechische Altertümer I³ 548. — Hinterbliebene gefallener Krieger: vgl. Gilbert Griechische Staatsaltertümer I 328.

(S. 22/3.) Die Anführung aus Ilias XXII 495. Rechtsschutz des Sclaven: Meier-Schömann a. a. O. S. 625 ff. Ähnliches auch anderwärts, so zu Gortyn auf Kreta, vgl. Neues Stadtrecht von Gortyn, Ausgabe von Bücheler-Zittelmann S. 95 f. — Vgl. den lehrreichen Aufsatz S. Spitzer's in der Zeitschr. f. österr. Gymn. 1894 S. 1 ff.: „Zur Geschichte der internationalen Moral bei den Griechen.“ Gar merkwürdig ist es, wie die Spartaner bei Thuk. VII, 18 ihre Mifserfolge im archidamischen Kriege aus ihrem *παρανόμημα*, aus ihrer Verletzung der Friedensbestimmungen, ableiten und nunmehr aus dem gleichen Vorgang auf Seiten der Athener frische Hoffnung schöpfen.

(S 24, Schlufs des Capitels.) „Bildungsstätte von Hellas“: *τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν* nennt Perikles Athen in der Leichenrede bei Thukyd. II 41.

Zu Buch IV, Cap. 2.

(S. 24 unten.) Das Lob Athens bei Eurip. Medea 824 ff., Alkest. 452, Trojan. 207 ff., fragm. 360, 5 ff. u. 981. „Veilchenumkränzt“ heifst Athen bei Aristophanes mehrmals.

(S. 25 Z. 6.) „Einnahme Milets“: vgl. Herodot VI 21.

(S. 26 Mitte.) Eine hochangesehene Familie: nämlich jene des Isagoras, vgl. Herodot V 66 Neliden und Aeakiden: die ersteren aus Pylos in Messenien, die letzteren aus Aegina. — (Z. 20 von unten.) Gastlichkeit: vgl. Strabo X 471 und Plutarch Leben Kimon's X 8. — Ernst Curtius („Altertum und Gegenwart“ II, 30).

(S. 26/7.) Über die Stetigkeit des athenischen Verfassungslebens vgl. des Verf. Aufsatz „Aristoteles und seine neuentdeckte Schrift“ u. s. w. Deutsche Rundschau 1891 S. 219 ff.

(S. 27 Z. 3 von unten.) „Lichtfülle“ und „Reinheit der Luft“: gepriesen von Eurip. Medea a. a. O., von Aristides Panathen. §§ 97 u. 101 (I 156 u. 162 Dind.).

(S. 28 oben.) Aristophanes Fragm. der Ὧραι I 536 Kock. — Die Angaben über das Klima beruhen auf des Astronomen Julius Schmidt 12jährigen Beobachtungen. Seine Publication wird angeführt von Kurt Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altertum I 94 Anm. 1. — Ernst Curtius a. a. O. S. 34.

(S 28 Mitte.) Herodot: I 60.

(S. 28 ff.) Hier verdankt unsere Darstellung viel dem ebenso thatsachen- als gedankenreichen Werke Le Parthénon et le génie grec von Emile Boutmy, Paris 1897, in erster Bearbeitung: Philosophie de l'architecture en Grèce 1870.

Digitized by Google

(S. 31 oben.) Wilhelm von Humboldt: Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen, Ges. Werke VII S. 10/11. — John Stuart Mill: „Die Freiheit“, Ges. Werke I, insbesondere Cap. 3, S. 58.

(S. 31 Mitte.) Herodot: V 78.

(S. 33.) Thukydides oder Perikles: des letzteren Leichenrede bei Thuk. II 37 ff.

(S. 34 unten.) Über den materiellen Aufschwung Athens nach den Perserkriegen vgl. Beloch Griech. Gesch. I 395.

(S. 35 Mitte.) Thukydides: IV 55. — (Ebd. unten.) Über Perikles: IV 65, 6.

Zu Buch IV, Cap. 3.

(S. 37.) Geburt des Sokrates: fest steht das Todesdatum Mai 399 nach L. Diog. II 44; die Lebensdauer wird von Platon im Kriton 52e auf 70 Jahre angegeben, in der Apol. 17d jedoch auf mehr als 70 Jahre. Das Schwanken der Handschriften an letzterer Stelle zwischen *ἑβδομήκοντα* und *πλείω ἑβδομήκοντα* ist zu Gunsten des letzteren zu entscheiden, da zur Hinzufügung des *πλείω* kein Anlafs zu erkennen, hingegen die Abrundung der Zahl auf Grund der (rhetorisch gefärbten) Stelle des Kriton sehr wohl möglich ist. Vgl. unsere Anmerkung zu Buch III Cap. 6. — (Z. 3.) Die Charitinnen: vgl. darüber Furtwängler in Roscher's Lexicon der Mythologie (I 881), auch Studniczka Zeitschr. f. österr. Gymn. 1886 S. 684. — (Z. 12.) Archelaos: das Bruchstück des Ion bei L. Diog. II 23. Vgl. auch Theophrast in Doxogr. Gr. 479, 17; hierher gehören auch 546, 11 und 567, 1. Cicero's Wort Tusc. V, 4, 10 u. Acad. poster. I 4, 15. Den Glauben weigert jenem Zeugnis Zeller I[5] 1037.

(S. 37/8.) Die Erzählung aus Platon's Symposion 220c geschöpft (Plato's Phädrus und Gastmahl, übersetzt von K. Lehrs S. 136/7), vgl. auch 174d.

(S. 38 Z. 16.) Aristoteles: in Analyt. poster. II 13 (97b 21). — (Z. 16 von unten.) Zopyros: Die Quellen dieser Mitteilung jetzt am vollständigsten bei R. Förster Scriptores physiognomici (Teubner'sche Sammlung) Proleg. VII ff. Besonders wichtig scheint die von Joannes Cassianus Conlationes XIII 5, 3 (p. X n. 1) angeführte Version. Diese enthält vielleicht den Wortlaut des phädonischen Dialogs (L. Diog. II 9), in dem man sicherlich mit Recht die ursprüngliche Quelle erkannt hat. — (Z. 8 von unten.) Zornesausbrüche: bezeugt von Spintharos, dem Vater des Aristoxenos, einer für diese Dinge nicht allzu verläfslichen Quelle (Fragm. hist. Graec. ed. C. Müller, II 280).

(S. 39 Mitte.) Über Ironie als dem Sokrates eigentümlich und als Gegensatz der alazoneía vgl. Aristoteles nikomachische Ethik II 7 und IV 13, auch eudemische Ethik III 7 und Magna Moralia I 33. Ferner Platon's Staat I 337a u. 337e, Symp. 216e, Menon 80a, Apol. 28e, auch Xenophon Memor. IV 4, 10. Die Grundbedeutung des Wortes ist „Lust am Mystificieren“. Die im Text angegebene Verengung des Sinnes ist wohl begreiflich, da die den Bedürfnissen und Interessen des Lebens widerstreitende Selbstverkleinerung unerwartet und daher weit mehr irrezuführen geeignet ist, als ihr Gegenstück, die Grofssprecherei. Theophrast's erstes Charakterbild gibt in der vorangestellten Definition jene engere, in der Ausführung die ältere und weitere Bedeutung wieder.

(S. 40 Mitte.) „Bettelhaften Schwätzer“: so nennt den Sokrates der Komiker Eupolis I 351 Kock. (Ebd. unten.) „Unbeschuht wie den Schustern zum Trotz“: so der Komiker Ameipsias I 672 Kock. Die folgenden Züge sind Aristophanes' Wolken V. 361 und Platon's Phädon 117b entnommen.

(S. 40/1.) Über Apollodor und Chärephon vgl. Groen van Prinsterer Prosopographia Platonica p. 204 ff. Auch Eupolis I 322 Kock.

(S. 41 Z. 11 ff.) Die Meldung ist Platon's Apologie 32c–e entnommen. — (Ebd. unten.) Über den Procefs der Generale vgl. Apol. 32b–c, Xenophon Hellen. I 7, 14 f., Memor. I 1, 18 u. IV 4, 2, endlich Diodor XIII 100 ff.; von Neueren vgl. Grote History of Greece² VIII 242 ff., Max Fränkel Die attischen Geschwornengerichte S. 79 ff., Kenyon's Bemerkungen zu Aristoteles *Ἀθηναίων πολιτεία* c. 34 in. und des Verf. Broschüre Die Schrift vom Staatswesen der Athener S. 17 ff.

(S. 44.) § 3. Aristoteles in der Metaphysik M c. 4 (1078b 27 ff.).

(S. 45 Z. 15 ff.) Die im Text aufgestellte Unterscheidung liegt wenigstens implicite in der Einreihung von sokratischen Sätzen unter den Begriff der *παραβολή*. Man vgl. Aristoteles Rhetorik B 20 (1393b 3) mit Erörterungen, wie wir sie in Xenophon's Memor. III 9, 10 lesen. — (Z. 16 von unten.) Xenophon: Memor. IV 2, 13 ff. Vgl. auch Platon's Staat I 331c.

(S. 46 Z. 12 von unten.) Xenophon Memor. IV 6, 15 u. I 2, 37, desgleichen Platon's Gorgias 491a, auch Symp. 221e.

(S. 47 Z. 2 ff.) Xenophon Memor. III c. 6 und c. 7. Dann III 9, 10.

(S. 48 oben.) Misologie: vgl. Platon's Phädon 89c. Zum Nächstfolgenden Apol. 38a.

(S. 49 Z. 10 von oben.) Die Ideenlehre spricht Aristoteles dem Sokrates ab Metaphysik M c. 4 1078b 30 u. 1086b 4.

(S. 50 Z. 9 ff.) Vgl. Xenophon Oeconomicus I 1 u. IV 18. — (Z. 19 von unten.) Pilgerfahrt nach Delphi: vgl. Aristoteles bei L. Diog. II 23, auch Memor. IV 2, 24 ff. und Plutarch gegen Kolotes c. 20. — (Z. 13 von unten.) Phädros 230d. — (Z. 6 von unten.) Myser und Pisider: Memor. III 5, 26; Anabasis III 2, 23.

(S. 51 Z. 13 ff. von oben.) Über das Pamphlet des Polykrates vgl. Isokrates Rede XI § 4. Fest steht nach Favorinus bei L. Diog. II 39, dafs dasselbe erst mehrere Jahre nach der Hinrichtung des Sokrates verfafst ward. Vor anderen hat Cobet Novae lectiones 662 ff. es sehr wahrscheinlich gemacht, dafs Xenophon in den Memorabilien auf jene Flugschrift mehrfach Bezug nimmt. — (Z. 13 von unten.) Vgl. die Definition des *φθόνος* III 9, 8 und der *σχολή* ebd. III 9, 9, desgleichen III 8, 6 (über den schönen Mistkorb). Ferner III c. 4.

(S. 51/2.) Den grundsätzlich richtigen Weg hat hier Karl Joël gewiesen: Der echte und der xenophontische Sokrates I S. 64 ff.

Zu Buch IV, Cap. 4.

(S. 53.) „Niemand fehlt freiwillig" *(οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει)*: die zahlreichen platonischen Belegstellen bei C. F. Hermann Geschichte und System der platonischen Philosophie. S. 330, Anm. 328.

(S. 54 oben.) Über die Negierung des vernunftlosen Seelenteils und die Unmöglichkeit der *ἀκρασία* vgl. Aristoteles nikom. Ethik *H* c. 3 1145b 23, ebenso 1147b 14 ff., 1200b 25; Magna Moralia A 1 (ähnlich c. 20 1190b 28), auch ebd. c. 10 1187a 6. *Video meliora etc.* Ovid Metamorphosen VII 20 f. — (Z. 20 von unten.) „Grossen Einäugigen": so wird Bentham von J. S. Mill genannt, Ges. Werke X 158 = Dissertations and discussions I 357.

(S. 55, Z. 5/4.) Ein französischer Lustspieldichter: Sardou, La famille Benoiton, in deutscher Übersetzung (Reclam) S. 76.

(S. 56 Mitte.) Epicharm. fragm. 78 Kaibel (Comic. graec. fragm. I, 1, 104) = frg. 56 Ahrens. — *οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄταν ἔχων*. Die letzten zwei Worte in *ἄκων μάκαρ* verwandelt bei Aristoteles nikom. Ethik *Γ* c. 7, 1113b 15.

(S. 57.) § 2. Kleanthes: Das Citat bildet das Motto dieses Buches. Aufser bei Clemens a. a. O. erscheint dieser Satz auch bei Cicero De legibus I 12, 33 mit dem Zusatze: id enim querebatur caput esse exitiorum omnium und in etwas veränderter Fassung De officiis III 3, 11. — Elegie des Aristoteles bei Bergk Poetae lyr. Gr. II⁴ 336 f. An der Spitze des letzten Verses ist *οὐ νῦν* überliefert, was der Verf. Wiener Studien II 1 in *οὐ δίχα* verändert hat. Der Verf. glaubt mit Bernays Ges. Abhandlungen I 141 ff. = Rhein. Mus. 33, 232 ff., dafs hier Sokrates und nicht etwa Platon gemeint ist. Vers 3 *ἀνδρὸς ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις* läfst sich füglich auf die nach Aristoteles' Meinung unwürdigen Vertreter des Sokratismus, wie Aristipp und Antisthenes, beziehen.

(S. 58, Mitte.) Ein „sclavenartiger" Zustand: vgl. Platon's Symposion 215e und Xenophon Mem. IV 2, 22.

(S. 59, unten.) Xenophon: Mem. III 9, 4: *σοφίαν .. καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν.*

(S. 60.) § 3. Der Aufbau der sokratischen Moralphilosophie ward nirgends besser dargelegt als in der verschollenen Doctor-Dissertation des Engländers W. F. Hurndall, De philosophia morali Socratis, Heidelberg 1853; daneben ist nennenswert L. Dissen's Programm: De philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita (Göttingen 1812).

(S. 61 oben.) Hier folgen wir Zeller's schöner Darlegung der eudämonistischen Moralbegründung des Xenophon, Phil. d. Gr. II⁴ 1, 152.

(S. 63 oben.) J. S. Mill: System der Logik Buch V Cap. 1 § 33 = Ges. Werke IV² S. 115.

(S. 64 Z. 1.) Platon: Staat V 457b. — (Z. 7 ff.) Xenophon Mem. III 8, 3 III 8, 6; III 8, 7 und IV 6, 9.

(S. 65 oben.) Vgl. Xenophon Mem. I 2, 49 ff. und I 2, 9 ff. — (Z. 9 ff.) Kritik der Ämterbesetzung durch das Los; z. B. Mem. I 2, 9; III 9, 10. Die richtigen Gesichtspunkte zur Beurteilung dieser Einrichtung hat vornehmlich Georges Perrot Essais sur le droit public et privé de la République Athénienne, Paris 1867, p. 10 ff., p. 54 und 71, an die Hand gegeben. — (Z. 11 von unten.) Keine Geringschätzung der Handarbeit: Xenophon Mem. II 7, 6 ff. u. Oecon. an vielen Stellen. — (Z. 6 von unten.) Fähigkeiten des weiblichen Geschlechts: vgl. Xenophon Symp. II, 12 (auch die Tapferkeit scheint lehrbar, da diese Frau hier so gefahrvolle Kunststücke auszuführen gelernt hat); Antisthenes, bei L. Diog. VI 1, 12: „Die Tugend des Mannes und des Weibes ist dieselbe"; endlich und vornehmlich Platon im „Staat" und in den „Gesetzen".

(S. 66/7.) § 4. Die Anführung aus dem 39. Buche des Li-ki nach Legge's Übersetzung Sacred books of the East XXVIII p. 412. Vgl. auch Lanessan La morale des philosophes chinois p. 28 und G. v. d. Gabelentz, Confucius und seine Lehre, Leipzig 1888, S. 43. f. „Vorwurf des Eudämonismus", ebd. S. 22. Altruistischer Geist der confucianischen Lehre: Li-ki Buch 39, 1; desgleichen Giles Gems of Chinese litterature p. 3 f. Ebd. p. 1 Vergleich mit Sokrates. Die chinesische Staatsschrift bei Giles p. 161. Des Confucius Zweifel an Unsterblichkeit bei v. d. Gabelentz a. a. O. S. 11 f.

(S. 67 unten.) Sokrates und die Unsterblichkeitsfrage: vgl. Platon's Apol. fin. und Xenophon Kyrop. VIII 7, 19.

(S. 68 Z. 2.) „Wie die Erde den Leib" — Corpus Inscript. Attic. I 442. Zum Folgenden vgl. Rohde's Psyche II² 257 ff.; auch Brückner's Vortrag über die Entwicklung der Bestattung in Attika, Berliner philol. Wochenschrift 1892 No. 13 und 14.

(S. 69.) § 5. Über Sokrates' Verhältnis zur Religion handelt vortrefflich K. Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates I 69 ff. (ein Werk, dessen zweiter, überaus

umfangreicher Teil im Folgenden nicht mehr benutzt werden konnte). — (Z. 2 von unten.) „Das Gute“ schlechtweg: Xenophon Mem. I 3, 2.

(S. 70 Z. 7 f.) „Nach dem Staatsgesetz“ (*νόμῳ πόλεως*), Xenophon Mem. I 3, 1; IV 3, 16; IV 6, 3. Auch zum Folgenden vgl. Mem. I 3, 3. — (Z. 17 von unten.) Sokrates und Delphi: vgl. Anm. zu S. 50, ferner Platon Phädros 229[e] u. Apol. mehrfach, Xenophon Mem. IV 2, 24 und Anabasis III 1, 5 ff. — Über Träume vgl. Platon's Phaedon 60[e] und 61[a], Apol. 33[c], Kriton 44 [a—b]. — (Z. 12 von unten.) „Dämonion“: vgl. Xenophon Mem. I 1, 4, dagegen entscheidend Platon Apol. 31[d]. Die „Fälle seines Eingreifens“ verzeichnet Zeller II[4] 1, 80 Anm. 2.

(S. 72/3.) Die zwei theologischen Abschnitte der Memor. sind I 4 und IV 3. Über sie und ihre Beurteilung durch Ältere und Neuere vgl. Joël a. a. O. 118 ff. Wir stimmen dem Urteil zu (ebd. S. 120), „dafs I 4 jedenfalls eher noch Ansprüche auf den echten Sokrates hat als IV 3“.

(S. 73 Mitte.) Abkehr des Sokrates von der Naturphilosophie: vgl. Aristoteles Metaphysik A 6, 987[b] 1 u. De anima A 1, 642[a] 25. Seine Polemik gegen Naturphilosophen bei Xenophon Mem. I 1, 11 ff.; IV 7, 6 ff. u. (wohl mehr xenophontisch als sokratisch) III 7, 1—5.

Zu Buch IV, Cap. 5.

(S. 74 Z. 13 von unten ff.) Eupolis: I p. 351 und 355 Kock; über Protagoras ebd. p. 297; Telekleides ebd. p. 218, Ameipsias p. 672; Aristophanes: Vögel 1281 ff. und 1553 ff., Frösche 1491 ff.

(S. 76 Z. 8 von oben.) „König Wirbel“: bei Aristophanes Wolken 380 f. und 1471. — (Z. 15 von oben.) Einladung des Königs Archelaos; bezeugt von Aristoteles Rhetorik B 23 1398[a] 24. — (Mitte.) liest in . . Rollen, vgl. Xen. Mem. I 6, 14. Gaben seiner Freunde: Hauptstelle Quintilian Instit. orat. XII 7, 9. Mittelbar zugestanden von Platon Apol. 33[b]. Die Anführung aus den Wolken des Aristophanes 144 ff.

(S. 77 Mitte.) Über Kritias vgl. weiter unten zu S. 204.

(S. 78 Mitte.) Über Anytos vgl. Platon's Menon 90[b], Isokrates Rede XVIII § 23, Diodor XIII 64, Xenophon Hellen. II passim. Was Xenophon Apol. § 29 ff. über die Beziehungen des Sokrates zum Sohn des Anytos meldet, darf als wenig glaubhaft gelten. — (Z. 13 von unten.) Lykon: ein wenig bedeutender, von den Lustspieldichtern vielfach verspotteter Politiker; vgl. die Scholien zu Platon's Apol. 23[e]. Meletos, ein mittelmäfsiger Dichter, Verfasser einer Oedipodie, gleichfalls vielfach von den Lustspieldichtern, auch um seiner Magerkeit willen, verspottet; vgl. Scholien zur Apol. 18[b] u. I 793 Kock. „Jung und unbekannt“, heifst er Platon Euthyphron 2[b], wo auch seine Erscheinung geschildert wird.

(S. 79 oben.) Der Wortlaut der Anklageformel bei L. Diog. II 5, 40. Über die Äufserlichkeiten des Gerichtsverfahrens im Folgenden vgl. Meier-Schömann Der attische Procefs[2] 160 f. u. 181 f. Curt Wachsmuth's Berichtigungen (Die Stadt Athen im Altertum II 377 f.) werden wieder berichtigt durch Aristoteles *Ἀθην. πολιτ.* Col. 32, am eingehendsten erklärt von Sandys p. 240 seiner Ausgabe. Vgl. auch Daremberg-Saglio Dictionn. des antiqu. II p. 195. — Rauchopfer und Gebet sicher bezeugt durch Aristophanes Wespen 860. Die Zahl der Geschworenen erhellt aus L. Diog. II 41 im Verein mit Platon's Apol. 36[a]. Nur hat Platon die Zahl 31 auf 30 abgerundet und L. Diog. mit leichter Ungenauigkeit von einer Mehrheit von 281 Stimmen gesprochen, statt von 281 Stimmen, welche die Mehrheit gebildet haben. Mit Köchly Reden und Vorträge S. 370 einen Schreibfehler bei L. Diog. anzunehmen, thut nicht not. — Man beachte die grofse Zahl der Geschworenen, nicht viel weniger als der zehnte

Digitized by Google

Teil der 6000, die als *πάντες Ἀθηναῖοι* den Ostracismus und verwandte Gerechtsame auszuüben befugt waren. Ein so ansehnlicher Bruchteil des athenischen Volkes mufste die herausfordernde Weise der Verteidigung gar stark empfinden und darin die Bestätigung des gegen Sokrates erhobenen Vorwurfs erkennen: *ὑπερορᾶν ἐποίει τῶν καθεστώτων νόμων τοὺς συνόντας* (Xenophon Mem. I 2, 9).

(S. 79 unten.) Über die hier geschilderten Personen vgl. Platon's Apol. 33[e] — 34[a], auch Groen van Prinsterer Prosopographia Platonica, Leyden 1823, ferner die Büste des Antisthenes bei Schuster Porträts der griechischen Philosophen, Leipzig 1876, Tafel I, 6, desgleichen die jetzt als authentisch erkannte Büste Platon's, vgl. Benndorf, Jahreshefte des öst. arch. Instituts II 250.

(S. 81.) § 3. „Stilisierte Wahrheit": darüber hat Verf. im Herbst 1895 auf der Kölner Philologen-Versammlung eingehender gehandelt. Er ist noch immer weit davon entfernt, die Apologie mit Martin Schanz (Platon's Apologie, Leipzig 1893, Einleitung S. 74) für eine „freie Schöpfung" Platon's zu halten, obgleich er Schanzens Auffassung jetzt einigermafsen näher steht als damals.

(S. 82 Z. 13 ff.) Wenn ich es bestreite, dafs Sokrates um jeden Preis sterben wollte, so will ich damit doch nicht denjenigen beipflichten, welche die dem Xenophon zugeschriebene Apologie (vgl. § 33) demselben absprechen. Selbst wenn X., statt in Kleinasien zu weilen, in Athen gewesen wäre, hätte er die Absichten und Beweggründe des Sokrates nicht mit unfehlbarer Sicherheit durchschauen können.

(S. 87 Z. 2 ff.) Hier folge ich meinem Sohne H. Gomperz Grundlegung der neusokratischen Philosophie S. 28. — (Z. 7 von unten.) „Heilsame Unwahrheit": vgl. Platon's Staat III 389[b].

(S. 89 Mitte.) Über des Sokrates Gefängnisdichtungen vgl. Platon's Phädon 60[c], ferner L. Diog. II 42: *ἀλλὰ καὶ παιᾶνα κατά τινας ἐποίησεν.* Ein Zweifel an der Echtheit jenes Päans ist im Altertum ausgesprochen worden nach demselben II 62. Hingegen durfte die in den Worten *οὐ πάνυ ἐπιτετευγμένως* angedeutete Kritik der versificierten äsopischen Fabel nicht als Ausdruck eines Zweifels an der Echtheit gelten. Ob die zwei dort mitgeteilten Verse authentisch sind oder nicht, entzieht sich unserem Urteil. Dasselbe gilt von dem kleinen Bruchstück bei Athenäos XIV 628 F (bei Bergk Poetae lyr. Gr. II[4] 287). An der von Platon gemeldeten Thatsache selbst (mit Schanz, Hermes XXIX 602) zu zweifeln, scheint mir unberechtigt. — (Unten.) Die u. E. besten Darstellungen und Beurteilungen des Processes bieten H. Köchly a. a. O. und Grote im 68. Cap. der Hist. of Greece. Keineswegs wertlos, wenn auch von Willkürlichkeiten nicht durchaus frei, ist Peter Forchhammer's Schrift „Die Athener und Sokrates. Die Gesetzlichen und der Revolutionär", Berlin 1837.

(S. 90 oben.) Hegel: Ges. Werke XIV S. 81 ff. — (Mitte.) J. St. Mill Die Freiheit Cap. III (Ges. Werke I 56).

(S. 92 oben.) Kritias und Alkibiades: Wenn Isokrates Rede XI § 5 behauptet, niemand habe vor des Polykrates Anklageschrift etwas davon gewufst, dafs Alkibiades ein Jünger des Sokrates gewesen sei, so kennt er entweder, trotzdem er Landsmann und Zeitgenosse ist, die Wahrheit nicht, oder er will sie im Eifer der Polemik gegen Polykrates nicht kennen, oder er spielt doch mit dem Worte „Schüler" oder „Jünger" *(μαθητής)* in unstatthafter Weise. Denn Platon's Symposion gestattet keine Widerrede, so wenig wie der Eingang des Protagoras oder Gorgias 481[d] und 519[a]. — Xenophon Mem. I 2, 12 ff. — (Z. 14 von unten.) Die Anführung aus Mem. I 2, 9 ff.

(S. 93 Z. 14 von unten.) Bentham: Works X p. 583. — (Z. 3 von unten.) Epiktet: I 9, 1 (p. 32, 9 H. Schenkl).

(S. 94/5.) Vgl. Platon's Kriton 45[e]: *ὡς εἰσῆλθες ἐξὸν μὴ εἰσελθεῖν.* 52[c]: *ἀλλ' ᾕρου ὡς ἔφησθα πρὸ τῆς φυγῆς θάνατον,* und vorher: *ἐν αὐτῇ τῇ δίκῃ ἐξῆν σοι φυγῆς*

τιμήσασθαι. Xenophon Mem. IV 4, 4: ἀλλὰ ῥᾳδίως ἂν ἀφεθεὶς ὑπὸ τῶν δικαστῶν εἰ καὶ μετρίως τι τούτων ἐποίησε.

(S. 95 Mitte.) Reue der Athener: vgl. L. Diog. II 43 und Diodor XIV 37 fin. — (Z. 16 von unten.) Aeschines: in der Rede gegen Timarch § 173.

Zu Buch IV, Cap. 6.

(S. 96 Z. 1.) Nach L. Diog. II 6, 48. Aufser diesem Abschnitt sind Xenophon's eigene Schriften neben gelegentlichen Angaben der Alten die einzige Quelle auch für sein Leben. (Z. 5.) „Dilettant im Goethe'schen Sinne": „Das ist aber eben das Wesen der Dilettanten, dafs sie die Schwierigkeiten nicht kennen, die in einer Sache liegen, und dafs sie immer etwas unternehmen wollen, wozu sie keine Kräfte haben." Goethe's Gespräche (herausg. von Biedermann) VI 35. — (Z. 11.) „Jagdbuch": L. Radermacher Rhein. Mus. LI und LII hat jedenfalls dargethan, dafs dessen Sprache von jener der übrigen Schriften Xenophon's vielfache Abweichungen darbietet. Die Möglichkeit, diese Discrepanzen durch weiten zeitlichen Abstand zu erklären, scheint dem Verf. doch nicht vollständig ausgeschlossen. Der Geist des Schriftchens zeigt jedenfalls genaue Übereinstimmung mit dem der verwandten Schriften Xenophon's.

Chronologie des Xenophon: Da X. bei seinem ersten Auftreten nach der Gefangennahme der Generale von seiner Jugend spricht, die ihn zur Übernahme einer Befehlshaberstelle kaum geeignet erscheinen läfst (Anabasis III 1, 25), so hat er damals (401) das Alter von 30 Jahren wahrscheinlich noch nicht erreicht. Somit war er jedenfalls nicht vor 430, wohl erst im Anfang der 20er Jahre des 5. Jahrhunderts geboren. Sein Tod kann nicht vor dem Ende der 50er Jahre des 4. Jahrhunderts erfolgt sein. Und zwar aus zwei Gründen. Xenophon schliefst die Hellenika mit der Schlacht von Mantineia und setzt im „Agesilaos" den Tod dieses Königs voraus. Danach brauchte er noch nicht weit über das Jahr 360 hinaus gelebt zu haben. Allein der Satz der Hellenika VI 4, 37 führt nach Sauppe's richtiger Bemerkung („Ein Capitel aus Xenophon's Ἑλληνικά", Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, 1882 No. 10) zum mindesten auf das Jahr 357. Andererseits wurde (von Kaibel, Hermes XXV 597) zwar nicht, wie ich meine, die Benutzung der isokrateischen Friedensrede bei der Abfassung von περὶ πόρων, wohl aber die Identität der in beiden Schriften vorausgesetzten politischen Situation erwiesen. Da nun jene Rede des Isokrates in die Mitte der 50er Jahre fällt (vgl. Blafs Attische Bereds. II² 299), so führt uns auch dieses Indicium in dieselbe Epoche wie jene Äufserung der Hellenika. — Erst nach Abschlufs dieses Capitels kam mir das Buch von E. Schwartz zu: Fünf Vorträge über den griechischen Roman. Seine Behandlung Xenophon's stimmt vielfach mit der meinigen überein. Gern wüfste man, worauf seine Behauptung fufst (S. 47), dafs Antisthenes zu einer Zeit gestorben ist, in der Xenophon's Kyros-Roman noch nicht verfafst sein konnte. — Aus moderner Litteratur sei hervorgehoben: die Charakteristik Xenophon's in Alfred von Gutschmid's Kleinen Schriften IV 328 ff., auch die wenigen auf Xenophon bezüglichen Seiten in Mahaffy, Problems of Greek History.

(S. 97, Z. 9 ff.) Über diese, die jüngere Aspasia vgl. Plut. Artaxerx. c. 26, 4 (Vitae 1221, 15 ff. Döhner). — (Mitte.) Xenophon's Befragung des delphischen Orakels: Anabasis III 1, 4—11.

(S. 99 oben.) Die in neuerer Zeit oft vorkommende ungenaue Angabe, X. habe den Rückzug der Zehntausend geleitet, begegnet im Altertum wohl zuerst bei Pausanias IX 15, 3. — (Z. 9 ff.) manche kleine Züge: vgl. III 4,46 ff. u. IV 4, 12. — (Mitte.) Themistogenes von Syrakus: die Angabe bei Xen. Hellen. III 1. — (Unten.) Die Erörterung der Übereinstimmungen und Verschiedenheiten in der Darstellung Diodor's und Xenophon's würde uns zu weit führen. Dürrbach's Versuch (L'apologie de

Digitized by Google

Xénophon dans l'Anabase, Rev. des Etudes Grecques VI 343 ff.), jene Übereinstimmungen aus der Benutzung einer gemeinsamen Quelle zu erklären, der schon an sich höchst mifslich ist, fällt vollends zu Boden angesichts der Art, wie Diodor XIV 29, 3 die durch ihre schriftstellerische Wirkung so bedeutende Stelle Xenophon's Anab. IV 7, 21 verwertet. Auch vgl. man Diodor XIV 30, 2 mit Anab. IV 8, 21.

(S. 100 unten.) Über Skillus vgl. Anab. V c. 3.

(S. 101 Mitte.) Grylos: vgl. Aristoteles bei L. Diog. II 6, 55 und Quintilian Instit. orat. II 17, 14. Vgl. des Verf. Aufsatz: Die herculanischen Rollen, Zeitschr. f. österr. Gymn. 1866, S. 701 f. Vgl. auch Jakob Bernays, Die Dialoge des Aristoteles S. 62 und 157.

(S. 102 Z. 10 ff.) Vgl. Kyrop. III 1, 22 und Oeconomicus XII 12, desgleichen XX 2 und 21; in Betreff der Frauen vgl. den ganzen Oeconomicus einerseits und die schon angeführten Äufserungen über weibliche Tapferkeit im Symposion. — (Unten.) Das Verhältnis der beiden Symposien hat die Gelehrten viel beschäftigt. Dafs Xenophon's Schrift der gleichnamigen platonischen nachgefolgt ist, kann jetzt als ausgemacht gelten. Vgl. Ivo Bruns Attische Liebestheorien usw. in Neuen Jahrbüchern f. d. class. Altertum 1900, 1. Abteilung S. 17 ff.

(S. 103 Z. 12 ff.) Glanzstellen der „hellenischen Geschichte": IV 1, 29; IV 1, 3 ff.; V 4, 25 ff.; VI 4, 36 ff.; VII 2, 9. — (Z. 6 von unten.) Reden des Theramenes und Kritias Hellenika II c. 3, des Prokles V 3, 13.

(S. 104.) § 3. Plutarch: in seiner Biographie des Agesilaos, vor allem c. 5 in.

(S. 106 unten.) Spartanische Züge in der Kyropädie: z. B. Syssitien II 1, 25, militärischer Drill II 3, 21.

(S. 107 Z. 11 ff.) Disciplin: Kyrop. VIII 1, 2, Beamtenhierarchie: VIII 1, 15, Verantwortlichkeit: V 3, 50, Arbeitsteilung: II 1, 21; VIII 2, 5. — (Z. 11 von unten.) Wachtstubenhumor: I 3, 10; II, 2; VII 5, 40. Sport: I 6, 39. Reitkunst: IV 3, 15 ff.

(S. 110 Z. 6 ff.) Hipparchicus IX, 8. Auch zum Folgenden ebd. Cap. 9 Schlufs. Vgl. auch die charakteristische Stelle Kyrop. I 6,44 ff.

(S. 111 Z. 2.) „In den Händen eines Kritikers": August Krohn's in „Sokrates und Xenophon". — (Unten.) Gespräch mit Lamprokles: Memor. II c. 2. — (Z. 5 von unten) Ermahnung zur Verträglichkeit: ebd. II c. 3.

(S. 111/2.) Aristarch: Memor. II c. 7.

(S. 112 Z. 4.) Eutheros: ebd. II c. 8. Zum Folgenden vgl. Memor. III 12. Über Betragen bei Tisch: III, 14. Die Anführung: „Alle seine Begriffsbestimmungen" usw. aus Mem. IV 6, 1.

Zu Buch IV, Cap. 7.

Über Antisthenes handelt L. Diog. VI c. 1. Die Bruchstücke gesammelt von A. W. Winckelmann: Antisthenis fragmenta Zürich 1842. Die chronologischen Fragen eingehend, aber kaum fruchtbar erörtert bei Chappuis, Antisthène, Paris 1854 p. 171 ff. Wahrhaft entscheidend wohl nur, dafs Platon ihn als „spätlernenden Greis" verspottet (Sophist 251 b), das heifst doch, dafs er nicht mehr jung war, als er mit Sokrates verkehrte. Dazu stimmt es, dafs er vorher ein Schüler des Gorgias gewesen war, und nicht unglaubhaft klingt es danach, dafs er die von ihm (in der Rhetorik, müssen wir hinzudenken) unterrichteten Jünglinge zur Teilnahme am Verkehr mit Sokrates aufgefordert hat (L. Diog. VI 1, 1 u. 2). So war er denn nicht unerheblich älter als Platon. Jeder Versuch einer genaueren Zeitbestimmung scheitert an der Unzuverläfsigkeit der Anekdoten, an der Zweideutigkeit und Unsicherheit der chronologischen Angaben. Vielfach verdient um das Verständnis des Antisthenes hat sich Ferd. Dümmler gemacht. Vgl. dessen Antisthenica, Bonn 1882, jetzt

Digitized by Google

Kleine Schriften I 10—78; De Antisthenis logica, ebd. 1—9; Akademika, Giefsen 1889. Dieser frühverstorbene Forscher (1859—1896) war gelehrt, scharfsinnig, erstaunlich vielseitig und unermüdlich thätig; zu voller Reife zu gelangen hat ihm das Schicksal verwehrt. Bestechend, aber u. E. unhaltbar war sein Versuch, neben dem kynischen auch das heraklitische Element der Stoa auf Antisthenes zurückzuführen. D. bemerkte nicht, dafs Antisthenes, der in der Erkenntnislehre den Megarikern oder Jung-Eleaten so nahe stand, nicht auch ein halber Herakliteer sein konnte, ohne zu einem confusen Eklektiker zu werden. Ihn aber ohne strengen Beweis blofs auf Grund einiger an sich recht plausibler Combinationen für einen solchen zu erklären, wäre der Gipfel der Willkür, ja ein schweres Unrecht gegen den schutzlosen Denker, dessen Werke verloren sind und dessen Lehren wir fast nur durch bittere polemische Anspielungen seiner Gegner Platon und Aristoteles kennen.

(S. 114 Z. 4 ff.) Vgl. Xenophon Memor. III 9, 10 ff.

(S 116 Z. 6.) „Blasphemischer Ausruf“: bei Clemens Strom. II 20 p. 485 Potter. — (Unten.) Ausfälle gegen . . . . . Alkibiades und Perikles: vgl. Athenaeos V 220 C—D und XIII 589 e.

(S. 117 Mitte.) „Über die Natur der Tiere“, vgl. L. Diog. VI 1, 15. Vorbilder aus dem Tierleben z. B. bei Dion Rede 40, 174 (II) R(eiske) = II 54, 24 A(rnim) u. fin., 68, 364 (II R.) = II 172, 18 A. — Z. 16 v. u. Idealisierung der Naturvölker: Vgl. Rohde, Griech. Roman[1] 200 ff. Manches Lehrreiche auch bei Dümmler, Prolegomena zum platonischen Staat (Kleine Schrift. I 150 ff.). Der homerische Vers Il. XIII, 5/6.

(S. 117/8.) Diese Darlegung entnehme ich der 6. Rede Dion's: *Διογένης ἢ περὶ τυραννίδος*, insbesondere p. 206 R. ff. = I 88, 14 ff. A. Die Rede ist sicherlich das, wofür sie sich gibt, eine Zusammenstellung kynischer Gedanken und Äufserungen. Die Polemik gegen Platon's „Protagoras“ scheint bisher nicht bemerkt zu sein, ist aber unverkennbar. Man vgl. insbesondere Dion a. a. O. Z. 21 ff. A. mit Platon's „Protagoras“ 321 a—e.

(S. 118 Z. 16 von unten.) Rousseau: Discours sur les sciences et les arts, 2nde partie, note 1.

(S. 120 Mitte.) Die beiden Citate aus Tolstoi vereinigt und bespricht Melchior de Vogüé in seinem Buche Le roman russe p. 310/1. V. erinnert an den vertige séculaire oriental, auch an Indien, dessen Lehren wieder aufleben dans la frénésie qui précipite une partie de la Russie vers cette abnégation intellectuelle et morale, parfois stupide de quiétisme, parfois sublime de dévouement . . . . (p. 313).

(S. 122.) § 4. Vgl. L. Diog. VI 9, 105 und VI 1, 11.

(S. 123 Z. 0/7.) Vgl. L. Diog. VI 1, 3. — (Mitte.) Prometheus und Herakles: hier schöpfen wir aus Dion's 8. Rede *Διογένης ἢ περὶ ἀρετῆς*. — (Unten.) Vgl. Dion's Rede an die Alexandriner 657 R. = I 269, 11 A.: *τῶν δὲ Κυνικῶν λεγομένων ἔστι μὲν ἐν τῇ πόλει πλῆθος οὐκ ὀλίγον*; ferner Kaiser Julian's 6. und 7 Brief (*εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας* und *πρὸς Ἡράκλειον κυνικόν*. I 234—310 Hertlein). Die Feigheit, welche angeblich im Unterschiede von den Mönchen die Kyniker zu Antiochia während des Aufstandes im Januar 387 n. Chr. G. an den Tag legten, hebt Johannes Chrysostomos hervor XLIX p. 173 Migne. Vgl. Gibbon Decline and fall III[2] p. 48. (Die genauere Zeitbestimmung nach Rauscher, Jahrb. d. christl. Kirche unter Theodosius S. 512—520.)

(S. 124 oben.) „Wahn“ und „Illusionslosigkeit“: nämlich *τῦφος* und *ἀτυφία*. — Über Krates vgl. L. Diog. VI 5. Er war zur Zeit, da Ptolemäos Philadelphos den Thron bestieg (285 v. Chr. G.), am Leben, vgl. Hense Proleg. ad Telet. rel. p. 27. Die Bruchstücke seiner Dichtungen vereinigt bei Bergk Poetae lyr. Gr. II[4] 364 ff., zum Teil wiederholt in Curt Wachsmuth's Corpusculum poesis epicae Graecae

Digitized by Google

ludibundae II² 192 ff. Bruchstücke seiner Tragödien bei Nauck p. 809 f. Dazu die Nachträge in desselben Tragicae dictionis index p. XXVII u. des Verf.'s Nachlese zu den Bruchstücken der griech. Tragiker S. 48 f. Über Bion vgl. zu S. 198. Über Teles vgl. zu § 6. — (Mitte.) Über das Verhalten der römischen Kyniker und insbesondere über Peregrinus vgl. Bernays Lucian und die Kyniker mit einer Übersetzung der Schrift Lucian's „Über das Lebensende des Peregrinus", Berlin 1879.

(S. 125 oben.) Trotz der Anlehnung an Odyssee-Stellen rechne ich das Bruchstück nicht mit Wachsmuth zu den Sillen des Krates. Gleich seine Auffassung des 1. Verses: „terra . . . . . quae iacet in medio philosophorum fastu" scheint mir viel zu eng. Nicht „de dogmaticorum placitis", sondern von der allgemein gangbaren Lebensauffassung ist die Rede. Ich lese V. 4 *πόρνησ' ἐπαγαλλόμενος πύγησιν.* — (Mitte.) Hier schöpfe ich aus der 13. Rede Dion's, in deren Beurteilung ich mich durch Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa (1898) S. 256 ff. ganz und gar bestärkt finde. Gleich ihm hielt ich Dümmler's Annahme, Dion benütze dort den Archelaos des Antisthenes, für verfehlt. Aber dafs ein altkynisches und wahrscheinlich antisthenisches Werk von Dion ausgebeutet wurde, darf als im höchsten Mafse wahrscheinlich gelten. Vgl. or. 13, 424 R. = I 182, 20 ff. A. — (Z. 7—4 von unten.) Das meldet Athenaeos V 220ᵈ: *ὁ δὲ πολιτικὸς αὐτοῦ διάλογος ἁπάντων καταδρομὴν περιέχει τῶν Ἀθήνησιν δημαγωγῶν.* Auch seinen Lehrer Gorgias soll er, wie Ath. ebendort meldet, in seinem „Archelaos" geschmäht haben; ebenso hat er gegen Isokrates polemisiert (L. Diog. VI 1, 15). Die dem Antisthenes beigelegten Declamationen Ajas u. Odysseus (Orat. att. II 167 f.) halten wir mit der Mehrzahl der Forscher für unecht.

(S. 126 Mitte.) Auch hier schöpfe ich aus Dion's 13. Rede.

(S. 127 oben.) Über Diogenes handelt (sehr ausführlich) L. Diog. VI 2; eine wenig zulängliche Monographie in Göttling's Gesammelten Abhandlungen I 251 ff. Massenhafter Apophthegmen-Stoff in Mullach's Fragmentsammlung II 295 ff. — (Z. 3.) Vgl. Dion Rede VIII 275 R. = I 96, 3 ff. A. — (Z. 12.) „Den tollgewordenen Sokrates": Das Wort wird Platon beigelegt von L. Diog. VI 2, 54, wo Cobet die Worte ohne Grund eingeklammert hat, und Aelian Varia hist. XIV 33. — (Unten.) Die hier gegebene Erklärung der Sage von des Diogenes Falschmünzerei rührt von Diels her: „Aus dem Leben des Cynikers Diogenes" in der Festgabe der Herausgeber des Arch. f. Gesch. d. Philos. für Zeller, Berlin 1894, S. 3—6. Das Ergebnis gilt mir jetzt als wohl gesichert.

(S. 127/8.) Als Verfasser der „zwei antiken Monographien" werden ein unbekannter Eubulos und Menippos (Eubulides und Hermippos entbehren, nach Bywater's freundlicher Mitteilung, handschriftlicher Gewähr) namhaft gemacht. Es scheint ein Phantasiestück des kynischen Poeten Menippos vorzuliegen, eine *Διογένους πρᾶσις*, zu welcher der wirkliche Verkauf Platon's auf Aegina den Anlafs gegeben und die selbst wieder ein Vorbild für Lukian's *Βίων πράσεις* abgegeben haben mag. Die Worte Dion's (Z. 5) lauten: *ἐπεὶ δὲ ἀπέθανεν ὁ Ἀντισθένης . . . . . μετέβη εἰς Κόρινθον*, Rede VIII 276 R. = I 96, 17 f. A. — (Z. 6) Diogenes . . . im Hause des Xeniades: L. Diog. VI 2, 30 ff. — (Z. 16) Kraft, Frohsinn und Gesundheit: vgl. Julian Rede VI 195ᵃ = I 252, 21 Hertlein u. Epiktet Dissert. III 22, 88 u. IV 11, 22 = p. 277, 4 u. 391, 22 Schenkl. — (Z. 17 von unten.) Diogenes und das Kraneion: vgl. Pausanias II 2, 4, Plutarch De exilio VI, Leben Alexanders XIV, Alkiphron III 60, Dion IV 147, VI 199, IX 289 R. = I 58, 4; I 84, 4; I 103, 17 A. Curtius Peloponnes II 529. — (Unten.) Über sein Lebensende vgl. L. Diog. VI 2, 76 ff. War der Dichter Kerkidas in Wahrheit, wie fast allgemein geglaubt wird, ein Zeitgenosse des Diogenes (vgl. Stephanus Byzant. s. v. *Μεγάλη πόλις* und Meineke Analecta Alexandrina p. 390), so wird man an dem Ende durch Selbstmord nicht

Digitized

zweifeln dürfen. Die Verse bei L. Diog. a. a. O. behandelt Bergk Poetae lyr. Gr. II[4] 513. Über den Ursprung der Benennung gab es schon im Altertum Meinungsstreit. Vgl. Elias (vormals David) Commentar zu den Kategorien, Commentaria in Aristot. XVIII p. 111, 2, Berlin 1900. Das selbstverständlich Richtige darüber bei H. Weber De Dione Chrysostomo cynicorum sectatore S. 103 ff. Der Hund war der Typus der Schamlosigkeit, und die Kyniker schlugen der Sitte und Convenienz ins Gesicht. Nun wiesen sie ihrerseits auf alle trefflichen Eigenschaften der Hunde hin, auf ihre Treue, Wachsamkeit, scharfe Unterscheidungsgabe u. dgl. m. Der Beiname scheint schon dem Antisthenes erteilt worden zu sein.

Das Bild des Diogenes ist von der Nachwelt vielfach ins Fratzenhafte verzerrt worden. Das Bettlerleben, auf welches manche Apophthegmen und späte Berichte hinweisen, hat er jedenfalls nur gelegentlich geführt. Der Aufenthalt in der Tonne war nur ein augenblicklicher Notbehelf, den er gewifs nicht ohne die Absicht, seine Bedürfnislosigkeit zur Schau zu tragen, gewählt hat (L. Diog. VI 2, 23). Zur geschichtlichen Wahrheit durchzudringen ist schwierig, da die Folgezeit es offenbar geliebt hat, die Züge des jüngeren Kynismus auf die älteren Vertreter, vor allem auf den zum Typus erhobenen Diogenes zu übertragen. Doch nähern wir uns dem Original, wenn wir sein Bild ins Auge fassen, das weniger als ein Jahrhundert nach seinem Tode in den Mahnreden des Teles erkennbar ist. So begegnet bei diesem (p. 31, 4 Hense) jenes Dictum, durch welches Diogenes die Nichtverfolgung seines weggelaufenen Sclaven begründete: „Wenn Manes ohne Diogenes leben kann, warum nicht auch Diogenes ohne Manes?“ Somit galt D. noch zur Zeit, da Teles schrieb, als Besitzer eines Sclaven, was mit eigentlichem Bettlerleben nicht vereinbar ist. Und da Teles erweislichermafsen das meiste Derartige aus Bion geschöpft hat, so erhält die Altersgewähr dieses Bildes einen weiteren Zuwachs.

(S. 129 oben.) Über Monimos, Onesikritos, Krates, Metrokles, Hipparchia handelt in dieser Reihenfolge L. Diog. VI c. 3 ff. Von Krates' Poesien war schon oben die Rede. Seine angeblichen Briefe sind recht sehr unergiebig, zum Teil mit anderweitig dem Diogenes und Antisthenes zugeschriebenen Apophthegmen angefüllt, zum Teil, wie No. 24 (Epistolographi Graeci ed. Hercher p. 213), schlecht bis zur Abgeschmacktheit. Hingegen darf man die dem Diogenes beigelegten Briefe (ebd. p. 235 ff.) als eine nicht ganz wertlose Quelle betrachten (vgl. Weber a. a. O. p. 93 Note 1). Die Komödie hat den Kynikern, wie zu erwarten, arg zugesetzt. So läfst Menander den Monimos nicht einen, sondern drei Bettelsäcke tragen; dem Krates genügt es bei Philemon nicht, Winters und Sommers dasselbe Kleid zu tragen: er trägt im Winter ein leichteres, im Sommer ein schwereres Gewand. Auch des Krates Gemahlin Hipparchia ward nicht verschont (vgl. II 523, III 35 und III 72 Kock). Des Onesikritos Besuch bei den indischen sogen. Gymnosophisten berichtet mit grofser Ausführlichkeit Strabo XV p. 716, wahrscheinlich nach des Onesikritos Schrift über Alexander. — (Mitte.) Die Reste der vielfach, mit Unrecht, wie Verf. glaubt und in Zeitschr. f. österr. Gymn. 1878 S. 255 darzuthun bemüht war, für unecht erklärten Buchdramen des Diogenes, bei Nauck p. 807 f., vgl. desselben Tragicae dictionis index p. XXVI f.

(S. 129.) § 6. Die Überreste des Teles, insgesamt bei Stobaeos erhalten, sind gesammelt, bearbeitet und trefflich eingeleitet von Otto Hense: Teletis reliquiae edidit, prolegomena scripsit O. H. Freiburg 1889.

(S. 130 Mitte.) Der „Oedipus“ des Diogenes behandelte sicherlich die Frage des Incests in der Weise, die wir aus Dio X fin. kennen; der „Atreus“ oder „Thyestes“ die Frage der Anthropophagie nach L. Diog. VI 2, 73. Das Äufserste an Verachtung der Sitte bietet übrigens Dio VI 203 ff. R. = I 86/7 A. Dafs ihn auch der Gedanke

beschäftigte, die Menschen sollten auf den Gebrauch des Feuers verzichten und zur *ὠμοφαγία* der Tiere zurückkehren, erhellt aus Kaiser Julian Rede VI = I 250, 20 ff. Hertlein. Daran knüpfte sich die Anekdote, der Genuſs rohen Fleisches habe ihm den Tod gebracht. Plutarch Aquane an ignis sit utilior II 6 und Plutarch (?) De esu carnium I 6 (Moralia ed. Dübner 1170, 40 u. 1217, 49); vgl. auch L. Diog. VI 2, 34.

(S. 131 oben.) „Staat" des Diogenes: über seine Echtheit handelt der Verf. a. a. O. 254. — (Z. 13 von unten.) Plutarch oder wohl richtiger Eratosthenes bei Plutarch: De Alexandri fortuna 329^a = Moralia 403/4 Dübner. Ähnlich derselbe bei Strabo I p. 66. Vgl. dazu und zum folgenden den lehrreichen Aufsatz von Eduard Schwartz: „Hekatäos von Teos" Rhein. Mus. XL 223 ff., auch die von Ulrich Köhler: „Fragmente zur Diadochengeschichte" (Berliner Sitzungsberichte v. 26. Februar 1891) behandelten merkwürdigen Excerpte bei Suidas.

(S. 132 oben.) „Der eine Hirt und die eine Herde": vgl. Plutarch a. a. O. Das „Beinmarkengeld" bei Athenaeos IV 159^e und Philodem, vom Verf. a. a. O. behandelt. — (Mitte.) „Gemeinschaft der Kinder": dazu u. zum Folgenden vgl. L. Diog. VI 2, 72. — „Freie Liebe": L. Diog. a. a. O.: *τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι*, verglichen mit VII 131 nach Zenon und Chrysipp: *ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι.*

(S. 132/3.) Diese Büchertitel bei L. Diog. VI 16 f.

(S. 133 Z. 14 von unten.) Milde und Sanftmut: vgl. Origenes contra Celsum III 50 = p. 142 Spencer. Aristides: II 400 f. Dindorf, Epiktet Dissert. III 24, 64 (p. 297, 1 Schenkl).

(S. 134 Mitte.) Antisthenes: sein monotheistisches Bekenntnis, vorher nur aus der Nachbildung Cicero's De nat. deor. I 10, 26 bekannt, lesen wir jetzt bei Philodem Über Frömmigkeit S. 72 meiner Ausgabe: *παρ' Ἀντισθένει δ' ἐν μὲν τῷ Φυσικῷ λέγεται τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλούς, κατὰ δὲ φύσιν ἕνα.* — Daſs man die Gottheit aus keinem Bilde erkennen könne, sagt Antisthenes bei Clemens Protrept. VI 71 (61 Pott.), wiederholt Strom. V 108 (714 P.) Jakob Bernays: Lucian und die Kyniker S. 31 f. Der Scherz des Diogenes bei L. Diog. VI 2, 37 und 72. Andere Versionen bei Bernays S. 95. Auf den Boden der Volksreligion stellt sich Antisthenes im Apophthegma bei Joann. Damasc. im Append. zu Stob. Floril. IV 199, 76 Meineke.

(S. 135 oben.) Die Aussprüche des Antisthenes und Diogenes bei Clemens Protrept. p. 64 Potter, L. Diog. VI 4, Plutarch De audiendis poetis IV = Moralia ed. Dübner 26, 4, verwässert bei L. Diog. VI 2, 39. — (Z. 17 von unten.) Reichliche Auszüge aus der *Γοήτων φώρα* des Oenomaos bei Eusebios Praepar. evang. V 19 ff. u. VI 7. Über desselben *Κυνὸς αὐτοφωνία* vgl. Crusius Rhein. Mus. XLIV 309 ff. Von seinen für uns verschollenen Tragödien spricht Kaiser Julian mit Abscheu Rede VII, 210^b = I 273, 6 Hertlein, während er ein Wort desselben über das Alter des Kynismus und seine Unabhängigkeit auch von den Lehren der Schulhäupter billigend anführt (VI 187^e = I 242, 22 H.). Ein culturgeschichtliches Unicum ist des Oen. persönliche Freundschaft mit Rabbi Meïr; vgl. Comptes rendus der Acad. des Inscript. 1883 p. 258.

(S 136 Z. 8 von oben.) Der Zuruf gehört Antisthenes an bei L. Diog. VI 6, vgl. Bernays a. a. O. S. 92.

Zu Buch IV, Cap. 8.

(S. 139/40.) Spätlernende Greise, Arme im Geiste u. s. w.: vgl. Platon Sophist $251^{b/c}$, Aristoteles Met. Δ 1024^b 32 u. H 3 1043^b 24.

(S. 140 Z. 12 ff.) Der erste Anstoſs: wir denken an Gustav Hartenstein's Abhandlung Über die Bedeutung der megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme (1847, jetzt in Historisch-philos. Abhandlungen 127 ff.).

Digitized by Google

(S. 141.) § 2. Über Eukleides und seine Jünger vgl. L. Diog. II c. 10, zunächst § 106. Vgl. Ferd. Deycks, De Megaricorum doctrina (Bonn 1827).

(S. 142 unten.) Das Urteil über Abälard gehört W. Windelband an: Gesch. d. Philos., Freiburg 1892, S. 243 Anm. 3.

(S. 144 Mitte.) Ein namhafter Geschichtschreiber der Philosophie: Windelband a. a. O. S. 236 Anm. 1. — (Z. 13 ff. von unten.) Die Anführung aus Zeller, Gesch. d. deutschen Philos. S. 840 f.

(S. 144/5.) Die contaminierenden Urteile: vgl. H. Gomperz Zur Psychologie der logischen Grundthatsachen (1897) C. 3, insbesondere S. 54 ff.

(S. 148 Z. 10/11.) Vgl. L. Diog. VI 2, 53; Simplicius In Aristotelis categorias f. 66[b]/67[a] Brandis; Ammonius In Porphyrii Isagogen 22 B.; Theopomp fragm. 335, Fragm. histor. Graec. I 331, wo C. Müller's Zweifel als grundlos gelten können. — (Z. 10/9 von unten.) Eine der unzweideutigsten platonischen Anspielungen: Sophist a. a. O.

(S. 149 Z. 12 ff.) Keine anderen als identische Sätze: Aristoteles Met. *Δ* 1024[b] 32 und Platon Sophist a. a. O. — (Mitte.) Definitionen: vgl. Diogenes VI 1, 3. Zum Folgenden vgl. Aristoteles Met. *H* 3 1043[b] 24 verglichen mit Platon Theaetet 201[e] ff.

Ob der von uns S. 149 f. eröffnete Ausweg der richtige ist, mag bestreitbar sein. Ganz und gar unzulässig ist aber die oft vernommene Klage, Antisthenes habe, indem er keine anderen als identische Sätze zuliefs, aller Wissenschaft ein Ende gemacht. Dann müfste man weitergehen und behaupten, er habe jeglicher belehrenden Mitteilung ein Ende gemacht, er habe es sich versagt, von der Wärme der Sonnenstrahlen oder von der Kälte des Eises zu reden. In Wahrheit kann er es lediglich — aus den im Text so oft dargelegten Gründen — für unstatthaft erklärt haben, bei derartigen Aussagen das Verbum „sein“ zu verwenden. War dies der Fall, so wird er eben gleich Lykophron (vgl. S. 146 und I 394) andere sprachliche Wendungen diesem Zwecke dienstbar gemacht haben. Schlug er übrigens den von uns vermuteten Weg ein, so war er ein Vorläufer Thomas Brown's (vgl. Mill, Logik B. II C. 3, § 6, Ges. Werke II[2] 231 f.)

(S. 150 Z. 11 von unten.) Jedes Widersprechen .... ist unmöglich: Aristoteles Met. a. a. O. (zum *μακρὸς λόγος* 1043[b] 26, vgl. auch *N* 3, 1091[a] 7 mit Schwegler's Bemerkungen), auch Topik *Α* 11 104[b] 20. Ferner Platon Euthydem 285[d] ff., Kratylos 429[d] ff. Vgl. auch des Isokrates Spott im Anfang der „Helena“. Die gegen Platon gerichtete Schrift des Antisthenes hiefs *Σάθων ἢ περὶ τοῦ ἀντιλέγειν*, L. Diog. VI 1, 16.

(S. 151 Z. 5.) Untersuchung der Namen: bei Epiktet Dissert. I 17, 12 (57, 11 Schenkl) *ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις.*

(S. 153 Z. 15 von unten.) Timon's Spottvers: fragm. 41 Poesis ludibunda ed. Wachsmuth II[2] 152; *οὐδ' ἐριδάντεω / Εὐκλείδεω, Μεγαρεῦσιν ὃς ἔμβαλε λύσσαν ἐρισμοῦ* darf uns nicht irreführen. Die von Plutarch (Mor. 560, 46 u. 593, 14 Dübner) De cohibenda ira 14 und De fraterno amore 18 erzählte Anekdote zeigt, dafs er als ein Muster von Sanftmut gegolten hat. Sein jähzorniger Bruder ruft ihm zu: ich soll zu Grunde gehen, wenn ich mich nicht an Dir räche. Und ich, so erwidert er, wenn ich Dich nicht versöhne! — Zum Folgenden L. Diog. II 10, 107. Ebd. nennt L. Diog. die Titel von 6 Dialogen des Eukleides. Leider ist uns nichts davon erhalten. An ihrer Echtheit und an jener der Gespräche Phaedon's hat Panaitios g e z w e i f e l t, während er die gesamte übrige sokratische Gesprächslitteratur, von Platon, Xenophon, Antisthenes und Aeschines abgesehen, in Bausch und Bogen verwarf (L. Diog. II 64). Uns scheint die litterarhistorische Kritik des eklektischen Stoikers nicht das allermindeste Gewicht zu besitzen. Er hat, weil er Platon hochhielt, seinen Unsterblichkeitsglauben jedoch nicht

Digitized by Google

teilte, den Phaedon verworfen! Desgleichen die Schriften des Stoikers Ariston dem gleichnamigen Peripatetiker zugeteilt, gewifs aus keinem andern Grunde, als weil ihm der Kynismus dieses Stoikers mifsfallen hat. Ebenso war es offenbar bare Willkür, wenn er die Verspottung des Sokrates bei Aristophanes, Frösche 1493 ff., statt auf den Philosophen auf einen anderweitig völlig unbekannten Dichter dieses Namens bezog! Wir können an dieser Stelle nur unsere Überzeugung aussprechen; einiges Genauere über des Panaitios Athetesen zu S. 172 und zu S. 229.

(S. 154 oben.) Über Eubulides vgl. L. Diog. a. a. O. 108 ff. Über seine gehässige Polemik gegen Aristoteles vgl. hauptsächlich Eusebios Praep. evang. XV 2, 5, Athenaeos VIII 354[c], welch letzterer X 437[d] auch zwei bissige Verse aus einer Komödie desselben anführt (vgl. II 431 Kock). — (Mitte.) Über den Haufenschlufs vgl. vornehmlich L. Diog. VII 82, Cicero Acad. priora II 29, Sextus Pyrrh. II 253 und adv. mathem. VII 416 (117, 19 u. 281, 17 Bekker).

(S. 156 unten.) Über den „Lügner" vgl. vorerst Cicero a. a. O. § 95, Gellius Noctes Atticae XVIII 2, 10, dann (S. 157 Z. 3) Aristoteles: Sophistici elenchi XXV 180[b] 2.

(S. 157 Z. 17 von unten.) Chrysipp: nach L. Diog. VII 197. Theophrast: nach L. Diog. V 49 fin.

(S. 157/8.) „Elektra" oder „Der Verhüllte": vgl. Lucian Vitarum auctio 22 (562). L. Diog. VII 198, Aristoteles a. a. O. XXIV, 179[a] 33. — Epikur: vgl. des Vf.'s kleine Schrift: Neue Bruchstücke Epikur's, Wien 1876, S. 7: *διὸ καὶ ῥᾳδίως ἅπαντες καταγελῶσιν ὅταν τις ὁμολογήσαντός τινος μηδ' ἐνδέχεσθαι ταὐτὸ ἐπίστασθαί τε καὶ μὴ ἐπίστασθαι προφέρῃ τὸν συγκεκαλυμμένον.* Der Urheber des Fangschlusses wird alsbald *σοφιστής* gescholten.

(S. 158 2. Absatz.) Vgl. L. Diog. VII 187 u. II 135, auch VI 38; Gellius Noct. Att. XVI 2, 4 ff. (sehr verständig). Erwähnt auch von Aristoteles a. a. O. XXII, 178[a] 29. — Alexinos: ein Bruchstück aus dessen Schrift *περὶ ἀγωγῆς* hat v. Arnim scharfsinnig erkannt und hergestellt: Hermes XXVII 65 ff. Den Wert der Anekdote L. Diog. II 109 kann ich nicht so hoch veranschlagen, wie A. es thut (ebd. S. 70). Sein Zeitalter wird durch den Terminus ante quem jener Schrift 282/1 genauer als vordem bestimmt.

(S. 159.) § 8. Stilpon: vgl. L. Diog. II c. 11. — (Z. 10 von unten.) Ein „Mann von Welt": dies die richtige Erklärung des *πολιτικώτατος* bei L. Diog. a. a. O. § 114; vgl. v. Wilamowitz Antigonos von Karystos S. 142, trotz Susemihl's Einspruch (Alexandrin. Lit. Gesch. I 17). — Über Stilpon als Moralphilosophen vgl. insbesondere Seneca Epist. IX 1 u. 18, ferner Teles 45, 10 Hense.

(S. 159/60.) Das einzige Bruchstück behandelt vom Verf. Rhein. Mus. 32, 477 f.: *Στίλπωνι* (l. *Στίλπων*) *Μητροκλεῖ·* [diesen Dialog kennt L. Diog. II 120] *ἐνεβρίμει τῷ Στίλπωνι Μητροκλῆς.* Aus Zuthaten des Teles nicht reinlich herauszuschälen ist die Anführung bei diesem p. 14 Hense. Vgl. v. Wilamowitz (a. a. O. S. 360), der den Eingang schön hergestellt hat. Ich lese unter Tilgung zweier Einschiebsel der Kritiker: *τί λέγεις, φησί, καὶ τίνων ἡ φυγή, ποίων ἀγαθῶν στερίσκει, τῶν περὶ ψυχὴν ἢ τῶν περὶ τὸ σῶμα ἢ τῶν ἐκτός;*

(S. 160 Z. 11 ff.) Des Krates Spott über Stilpon bei L. Diog. a. a. O. 118. Ebd. auch ein Scherz Stilpon's über Krates. Mir scheinen wechselseitige Sticheleien von vergleichsweise harmloser Art vorzuliegen. — (2. Absatz.) Ich sehe keinen Grund, des L. Diog. *ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη* (a. a. O. 119) lediglich auf die Bekämpfung der platonischen Ideenlehre zu beziehen. Der Zusammenhang spricht dagegen, und es empfiehlt sich durchaus, hierin eine Bestreitung des substanziellen Daseins der Gattungsbegriffe überhaupt zu sehen. Man vgl. was über die eretrische Schule, d. h.

Digitized by Google

doch vornehmlich über Stilpon's Schüler Menedem, berichtet wird: ἀνῄρουν τὰς ποιότητας ὡς οὐδαμῶς ἐχούσας τι κοινὸν οὐσιῶδες, ἐν δὲ τοῖς καθ' ἕκαστα καὶ συνθέτοις ὑπαρχούσας (Simplicius in Aristotelis categorias 68ᵃ 24 Brandis).

(S. 161 Z. 7/8.) Abälard: vgl. die Anführung bei L. Stein, Psychologie der Stoa II 64. Ebd. auch das Citat: nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus. — (Z. 11 ff.) Vgl. Plutarch gegen Kolotes 22 (Mor. 1369 Dübner). — (Z. 17 von unten ff.) Vgl. Aristokles bei Euseb. Praep. evang. XIV 17, 1. — (§ 9.) Über Diodor's Lebensverhältnisse sind wir wenig unterrichtet; vgl. S. 166 § 10. Einigermaſsen eingehender handeln über ihn Brandis Griechisch-römische Philosophie II 1, 124 ff. und Ritter, Geschichte der Philosophie II 137 ff. Sehr Verständiges bietet auch Tennemann II 146 ff. So über dessen angebliche Corpuscular-Theorie (Euseb. Praep. evang. XIV 23, 4; Sextus adv. mathem. X 85 = 493, 11 Bekker, Stob. Eklogen I 310 u. 350 = I 128, 10 u. 143, 20 Wachsmuth, Simplic. in Phys. 926, 20 Diels): „Es scheint uns daher wahrscheinlicher, daſs er die Atomen des Leucipp nur als Hypothese zum Behuf der letzten (nämlich der Argumente gegen die Bewegung) annahm" (a. a. O. 151). Die Hauptstellen über jene Argumente bei Sextus a. a. O. u. X 112 ff. (499, 5 ff. Bekker). Unsere Auffassung (S. 162, Z. 5 ff.) stimmt ziemlich genau mit derjenigen Prantl's überein. (Gesch. der Logik I 55 f.)

(S. 163, 2. Absatz.) Das Argument gegen die Möglichkeit heiſst der κυριεύων λόγος. Diese Bezeichnung soll u. E. nicht „siegreich" oder „unwiderstehlich" bedeuten, sondern gilt, wie alle analogen Benennungen (ὁ ἀργὸς λόγος, ὁ αὐξανόμενος, ὁ ψευδόμενος u. dgl. m.) seinem Inhalt. Das hat, ohne Nachfolge zu finden, bereits Gassendi eingesehen (Opera, Lyon 1658, I p. 52ᵃ.) Am besten vielleicht mit „Satz von der Allgewalt" zu übersetzen. — Cicero: ad familiares IX 4. Die eingehendste Erörterung bei dems. de fato c. 6 ff. Vgl. Epiktet II 19 ff. (169/70 Schenkl). Plutarch: de Stoicorum repugn. 46 (Mor. 1291, 30 Dübner). Alexander in Aristot. analyt. prior. 183/4 Wallies. Anderes bei Gercke Chrysippea p. 725 ff., Leipzig 1885.

(S. 166 Mitte.) Hermann Bonitz: im Commentar zu Aristoteles' Metaphysik Θ 6 1048ᵇ (p. 395 n. 1): mira levitate, ut dicam quod sentio, Aristoteles his notionibus defungitur etc. Ihm stimmt Grote Plato III 495 Anm. zu: I will not use so uncourteous a phrase; but I think his refutation of the Megarics is both unsatisfactory and contradicted by himself. Der Widerspruch besteht zwischen Metaphysik Θ 3, insbesondere 1047ᵃ 25, und Θ 5 1048ᵃ 1—24. Mit Zeller's Beurteilung der Streitfrage II⁴ 1, 257 vermag ich mich nicht zu befreunden. Zum Folgenden vgl. man Clemens Strom. IV 19, 619 Potter. Der nur männliche Name ist Theognis, und Menexene ist zum mindesten ein analogiewidrig gebildetes Femininum von Menexenos. Die Benennung eines Sclaven als Ἀλλαμήν oder der eigenen Söhne als Μέν und Δέ (vgl. Ammon. in Aristot. de interpret. p. 38, 17 Busse und Stephanus im Commentar zu derselben Schrift p. 9, 21 Hayduck), die Lehre, daſs es keine ambigua gebe (Aulus Gellius XI, 12) — all das hängt aufs engste mit seiner Befürwortung der Satzungstheorie zusammen, die Stephanus a. a. O. ausdrücklich bezeugt, Ammonius vernehmlich genug andeutet. — Ein nettes Geschichtchen ist das von Sextus Pyrrhon. II 245 (p. 115, 13 Bekker) erzählte. Der groſse alexandrinische Arzt Herophilos wird zu Diodor, der sich die Schulter verrenkt hat, gerufen, beweist ihm aber mittelst des von Diodor aufgefrischten zenonischen Arguments gegen die Möglichkeit der Bewegung, daſs er jene Schädigung nicht erlitten haben könne. — (§ 10.) Über Herkunft, Jüngerschaft und Ruhm des Diodoros vgl. L. Diog. II 111. — (Z. 5 von unten.) Zenon: nach L. Diog. VII 25.

(S. 167 Z. 14.) Kleinomachos: vgl. L. Diog. II 112. — (Mitte.) Phaedon: über diesen handelt L. Diog. II c. 9. Seine wenigen Bruchstücke erörtert Preller

Digitized by Google

Ausgewählte Aufsätze S. 370, neuerlich v. Wilamowitz Hermes XIV 189 ff. Dort auch die, wie es scheint, richtigen Schlüsse über seine Mittelstellung zwischen Antisthenes und Aristipp. Seine Persönlichkeit wird uns in dem nach ihm benannten Gespräche Platon's wieder begegnen. — (167/8.) Menedemos: diesem widmet L. Diog. das 17. Cap. des 2. Buches. Eine Quellenanalyse bei v. Wilamowitz Antigonos von Karystos 86 ff. Der Kreis des Menedemos ebd. 140/2.

(S. 168 Z. 15 von unten ff.) Die Bruchstücke des Lykophron bei Nauck[2] p. 817. Es war ein litterarhistorisches Satyrspiel. — (Z. 8—5 von unten.) Vgl. Plutarch de adulatore et amico 11 (Mor. 66, 46 Dübner). Über seine Tugendlehre — Einheit der Tugend — vgl. denselben de virtute morali 2 (Mor. 535, 1 D.). Witzige Äufserungen M.'s bei Plutarch de profectibus in virtute 10 (Mor. 97, 37 D.) u. de vitioso pudore 18 (648, 42 D.). Chrysipp spricht von Stilpon's und Menedem's einstigem, seinerzeit schon verblafsten Ruhm bei demselben de Stoicorum repugn. X 11 (1268, 18 D.).

(S. 169 Z. 2 von unten.) Vgl. die Anm. zu 160, 2. Absatz, Schlufs.

Zu Buch IV, Cap. 9.

(S. 170 f.) Der Schilderung der Örtlichkeit sind in erster Reihe zugrunde gelegt Heinrich Barth, Wanderungen durch die Küstenländer des Mittelmeeres, I C. 8; Elisée Reclus Nouvelle géographie universelle XI p. 8 ff.; Beechey Proceedings of the expedition to explore the north-coast of Africa, p. 434 ff.

(S. 170 Z. 6 von unten.) Pindar: Pyth. IV 7. Die Anführung aus Barth a. a. O. S. 425.

(S. 172. § 2). Über Aristipp handelt L. Diog. II c. 8. Vgl. H. von Stein, De philosophia Cyrenaica (pars prima) Göttingen 1885. — (Z. 6.) Mit einem Jünger des Sokrates: nämlich Ischomachos. Vgl. Plutarch de curiositate c. 2 (Mor. 624, 38 ff. Dübner). Über seinen Verkehr mit Sokrates vgl. Xen. Mem. II 1 u. III 8. Xenophon läfst ihn mit auffälliger Selbständigkeit auftreten. — (Z. 9.) Unterricht gegen Bezahlung: dafür ein alter Gewährsmann Phanias von Eresos, der Mitschüler Theophrast's, bei L. Diog. a. a. O. § 65. — (Z. 10.) Aristoteles: Met. *B* 2 996[a] 32. — (Z. 11.) Ob Aristipp am Hof des älteren oder des jüngeren Dionysios geweilt hat, läfst sich kaum mit Sicherheit ermitteln. Grote Plato III 549 f. hat sicherlich Recht, wenn er die auf Platon's und Aristipp's gleichzeitigen Aufenthalt bezüglichen Anekdoten als *„illustrative fiction“* betrachtet. Als wahrscheinlicher gilt ihm ein Besuch bei Dionysios I. als II. — (Mitte). Aristoteles: Met. *M* 4, 1078[a] 32, verglichen mit der oben namhaft gemachten Stelle. Theopomp: bei Athenaeos XI 508[c]. Die dort angeführten *διατριβαί* erscheinen auch im Schriftenverzeichnis bei L. Diog. II 84: *ἔνιοι δὲ καὶ διατριβῶν αὐτόν φασιν ἓξ γεγραφέναι, οἱ δ' οὐδ' ὅλως γράψαι· ὧν ἐστι καὶ Σωσικράτης ὁ Ῥόδιος.* Dies ist derselbe, der im Verein mit Panaitios die Schriften des Stoikers Ariston — gegen die Evidenz der Titel und Gegenstände — dem Peripatetiker desselben Namens beigelegt hat. (L. Diog. VII 163). Den Panaitios selbst läfst L. Diog. sogleich darauf, in grellem Widerspruch mit der General-Verwerfung II 64 (vgl. oben S. 548 f.), 12 daselbst namhaft gemachte Schriften als echt und dadurch mittelbar mehrere vorher angeführte als unecht erklären. Wir besitzen ein kleines Bruchstück bei Demetrius de elocutione § 296: *οἱ δὲ ἄνθρωποι χρήματα μὲν ἀπολείπουσι τοῖς παισίν, ἐπιστήμην δὲ οὐ συναπολείπουσιν τὴν χρησομένην τοῖσιν ἀπολειφθεῖσι.* Die letzten zwei Worte hat der jüngste Herausgeber schön hergestellt aus dem überlieferten *τοῖς συναπολειφθεῖσι* — vgl. Demetrii Phalerei qui dicitur libellus . . . L. Radermacher, Leipzig 1901, p. 60, 27 und p. 121. — (Z. 16 von unten.) Stilpon's *Ἀρίστιππος ἢ Καλλίας* wird von L. Diog. II 120 unter dessen Dialogen angeführt. Speusipp's *Ἀρίστιππος* nennt derselbe IV 5. — (Z. 8

Digitized by Google

von unten.) Diesen Ausspruch verzeichnet Stob. flor. XVII 18 = III 493, 15 Hense. — (Z. 5 von unten.) *ἔχω, οὐκ ἔχομαι* bei L. Diog. II 75 und bei anderen.

(S. 172/3.) Horaz: Epist. I 17, 24 u. I 1, 18/9.

(S. 173 Z. 3.) Aristoteles: Rhet. *B* 23 1398ᵇ 29. — (Z. 15.) Cicero: Magnis illi et divinis bonis hanc licentiam assequebantur (De officiis I 41, 148). — Höchst bemerkenswert das Lob des Maximus Tyrius Diss. VII c. 9 p. 125. Den bösartigen Anekdoten, die Athenaeos hauptsächlich aus Hegesandros geschöpft hat (XII 544 c. 63), stehen andere, wie die von Plutarch de cohibenda ira 14 (Mor. 561, 2 D.), gegenüber. Hier glänzt Aristipp in einem Streit mit Aeschines ebenso sehr durch gelassenen Gleichmut wie durch die unwillkürliche Anerkennung seiner Überlegenheit von seiten des Mitschülers und Gegners. — (Mitte.) Montesquieu: angeführt von Karl Hillebrand, (Zeiten, Völker und Menschen, V 14. — (Z. 8 von unten.) Platon: nämlich Theaete 156ᵃ *(κομψότεροι)* und Philebos 53ᶜ *(κομψοί)*.

(S. 173/4.) Vgl. Sextus adv. math. VII 11 (192, 24 ff. Bekker). Ganz sokratisch klingt, was Euseb. Praep. ev. I 8, 9 aus Plutarch anführt. Der gegen die Mathematik erhobene Vorwurf bei Aristoteles Met. *B* 2 996ᵃ 32.

(S. 174 Mitte.) Die Hauptsätze seiner Grundlegung der Ethik bei L. Diog. II 85 ff.

(S. 175 Z. 12 von unten.) Die zum Bewußtsein gelangte „sanfte Bewegung" (L. Diog. II 85) wird genauer bestimmt und illustriert durch Aristokles bei Eusebios Praep. ev. XIV 18, 32.

(S. 176 Z. 3.) *μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς*: L. Diog. II 87. — (2. Absatz.) Die erste Anführung gleichfalls aus L. Diog. a. a. O. Der moderne Utilitarier ist J. S. Mill: Utilitarianism (1863) p. 53 (Ges. Werke I 167). — (Z. 15 ff. von unten — 177 Z. 4.) Vgl. L. Diog. II 91 und 96 fin.

(S. 177 Z. 11.) Das Wort des Antisthenes: bei Athenaeos XII p. 513ₐ.

(S. 177/8.) Eudoxos wird von Aristoteles als Hedoniker bezeichnet. Nik. Ethik *A* 12 1101ᵇ 27, ebd. *K* 2 1172ᵇ 9 mit dem ehrenden Zusatz 15 f. *ἐπιστεύοντο δ' οἱ λόγοι διὰ τὴν τοῦ ἤθους ἀρετὴν μᾶλλον ἢ δι' αὐτούς· διαφερόντως γὰρ ἐδόκει σώφρων εἶναι* —.

(S. 179 Z. 6 ff.) Vgl. L. Diog. II 68. — (Z. 11 von unten.) Dieser Hinweis findet sich bei L. Diog. II 90.

(S. 179/80.) Vgl. über Hegesias und seinen Beinamen L. Diog. II 86. Über sein Buch und dessen Wirkungen Cicero Tuscul. I 34, 83/4 und Plutarch de amore prolis c. 5 (Mor. 602, 24 D.).

(S. 180 Z. 3 ff.) Vgl. L. Diog. II 94/5. — (Mitte.) Über Annikeris und seine Lehre vgl. L. Diog. II 96/7 u. Clemens Strom. II c. 21, 498 Potter.

(S. 181 Z. 19—17 von unten.) Vgl. L. Diog. II 93.

(S. 181/2.) Vgl. The moral philosophy of Paley, Edinburgh 1852, p. 59 f.: Therefore, private happiness is our motive and the will of God our rule. Zwischen Klugheit (prudence) und Pflicht (duty) erkennt P. nur den folgenden Unterschied: that in the one case, we consider what we shall gain or lose in the present world: in the other case, we consider also what we shall gain or lose in the world to come.

(S. 182, 2. Absatz.) Vgl. vor allem Guyau La morale d' Épicure, woher ich auch die Anführungen aus d' Alembert und Holbach (p. 270 f.) entlehne.

(S. 184 Z. 13 ff.) Hier mag wenigstens eine Anführung aus Bentham Platz finden (Works ed. Bowring I 1): Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure . . . . In words a man may pretend to abjure their empire, but in reality he will remain subject to it all the while. The principle of utility recognizes this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and of law.

Digitized by Google

(S. 185 Z. 11 von unten.) Gemeint sind David Hartley's Observations on man (1749) und James Mill's Analysis of the phenomena of the human mind (1829 in erster, 1869 in sehr erweiterter zweiter Auflage mit Anmerkungen von Bain, Findlater und Grote von J. S. Mill herausgegeben).

(S. 187 Z. 3.) Der Satz lautet: *μόνα τὰ πάθη καταληπτὰ (εἶναι).* So Aristokles bei Euseb. Praep. ev. XIV 19 in., fast gleichlautend Sext. Emp. adv. math. VII 190 ff. (232, 19 Bekker). Ähnlich Plutarch gegen Kolotes 24, 2 (Mor. 1370, 21 D.) u. Cicero Acad. Prior. II 46, 142: aliud . . . Cyrenaicorum, qui praeter permotiones intimas nihil putant esse judicii. Vgl. L. Diog. II 92.

(S. 188 Z. 3.) Platon: vgl. I 366 ff., auch 473 oben. Die Annahme, dafs Platon im Theaetet 152[d] ff. die Lehre Aristipp's vorträgt und kritisiert, wird jetzt auch von Zeller I[5] 1098f. geteilt, nachdem er noch II 1[4] 350 Anm. 2 sie lebhaft bestritten hatte. Sie begegnet nur mehr vereinzelter Einsprache wie der von Türk, Satura Viadrina 1896 S. 89 ff. Was wir gegen diese sehr achtbare Abhandlung einzuwenden hatten, ist bereits in unsere Darstellung verwebt. — (Mitte.) Die Worte, welche in den oben angeführten Quellenberichten den Ausdruck dogmatischer Zuversicht bilden, sind: *ἀληθῆ, τὴν ἐνάργειαν ἔχον ἀπερίσπαστον, ἀδιάψευστα, ἄψευστα, ἀπλανεῖς, τὸ ἀναμάρτητον, ἀνεξελέγκτως.*

(S. 189 oben.) Die hier erwähnten Sinnestäuschungen z. T. bei Sextus a. a. O., z. T. bei Aristoteles Met. Γ 6 1011[a] 33 und sonst häufig, vgl. Index Aristotelicus p. 165[a] 31 ff.

(S. 190 Mitte.) „Sie selbst ist unabweisbar": man vgl. Sextus a. a. O. 196 (233, 26 B.): *ἕκαστος γὰρ τοῦ ἰδίου πάθους ἀντιλαμβάνεται* mit Platon Theaetet 160[c]: *ἀληθὴς ἄρα ἐμοὶ ἡ ἐμὴ αἴσθησις.* —

(S. 190/1.) Das Citat aus James Mill, Analysis I[1] 71. Die Stelle aus Platon's Theaetet: 157[b-c].

(S. 191 Mitte.) Sextus a. a. O. 194 (233, 15 Bk.) — (Z. 19 ff. von unten.) Der englische Psychologe ist J. S. Mill, An Examination of Sir W. Hamilton's philosophy[1] 203; der deutsch-österreichische Physiker Ernst Mach, Beiträge zur Analyse der Empfindungen[1] (Jena 1886, S. 6).

(S. 192 Z. 18 von unten.) „Thätigkeiten, Processe und all das Unsichtbare": *πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον* Theaet. 155[e].

(S. 192/3.) Das hier Gesagte bedarf einer genaueren Präcisierung. Kein Widerspruch liegt darin, wenn ich vorerst erkläre: ich kenne die Materie nur als ein Tastbares, Sichtbares u. s. w., weshalb ich diese Vorstellung nicht ohne Verwirrung zugleich festhalten und von jedem wahrnehmenden Subject absehen kann, und wenn ich nachträglich besondere Empfindungen und Empfindungsmöglichkeiten auf andere derartige als auf ihre Ursachen (das heifst ihre unwandelbaren und bedingungslosen Antecedentien) zurückführe. Hingegen hätten sich die Kyrenaïker wirklicher Inconsequenz schuldig gemacht, wenn sie zugleich alles substanzielle Sein in Abrede gestellt hätten und die Gesamtheit der Phänomene aus Bewegungen von Substanziellem entspringen liefsen. Man darf aber beileibe nicht vergessen, dafs Platon's derlei enthaltende Darstellung nichts weniger als ein authentischer Bericht ist.

(S. 193 Z. 9 ff.) Vgl. Seneca Ep. 89, 12; Sextus adv. math. VII 11 (192/3 Bk.). — (§ 8.) Die hier erwähnte Schrift des Philodem trägt den Titel *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων* und ist vom Verf. 1865 zuerst bearbeitet worden. Die Andeutung Platon's im Staate (Z. 15) findet sich Buch V 516[c]. Nicht ganz und gar übersehen ward sie von Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung Buch III § 31. Den Anklang an die antike Inductionstheorie hat jedoch erst Ernst Laas bemerkt, und seine mündliche Äufserung ist für Paul Natorp der Anlafs geworden, dem Gegenstand in seinen

Digitized by Google

„Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum" S. 148 ff. nachzugehen, wobei er Platon's Anspielung auf Protagoras bezogen hat.

(S. 194 Z. 4 von unten.) Theaetet: 157e ff.

(S. 195 Z. 8.) Die Anführung ist aus Helmholtz Physiol. Optik[1] 444/5. Das folgende Citat ist einer 1868 verfafsten, in seiner Analyse der Empfindungen[1] S. 8 Anm. 2 angeführten Abhandlung von Ernst Mach entnommen. — (Unten.) Das Verhältnis des modernen Phänomenalisten zum Inhärenzproblem mag die folgende Anführung beleuchten: „Das Ding, der Körper, die Materie ist nichts aufser dem Complex der Farben, Töne u. s. w., aufser den sogenannten Merkmalen. Das vielgestaltige, vermeintliche philosophische Problem von dem einen Ding mit seinen vielen Merkmalen entsteht durch das Verkennen des Umstandes, dafs übersichtliches Zusammenfassen und sorgfältiges Trennen, obwohl beide . . . . zu verschiedenen Zwecken erspriefslich, nicht auf einmal geübt werden können" (Mach a. a. O. S. 5).

(S. 196 § 9.) Über Theodoros vgl. vorerst L. Diog. II 86 und 97 ff. Seinen Freimut bekundende Aussprüche berichten aufser L. Diog. a. a. O. Plutarch de exilio 16 (Mor. 732, 18 D.) wovon das bei Philo Quod omnis probus liber c. 18 (II 465 Mangey) Mitgeteilte nur eine weit ausgesponnene ruhmredige Ausführung ist; Cicero Tusc. I 43, 102, Plutarch An vitiositas... sufficiat 3 fin. (Mor. 604, 35 D.), Stob. flor. II 33. — (Z. 12 von unten ff.) Gegen die Annahme, dafs Theodoros ein Gottesleugner im eigentlichen Sinne war, spricht trotz Cicero's dahin zielenden Behauptungen de deor. nat. I 1, 2 und anderwärts gar vielerlei. Die Worte des Sextus adv. math. IX 55 (404, 20 Bk.): *τὰ παρὰ τοῖς Ἕλλησι θεολογούμενα ποικίλως ἀνασκευάσας* lassen sich kaum auf eine grundsätzliche und daher einfache Bestreitung des Götterglaubens überhaupt beziehen. Dazu kommt die Angabe über die Abhängigkeit Epikur's von der Kritik des Theodoros (L. Diog. a. a. O. 97), endlich eine völlig tendenz- und darum nicht wertlose Anekdote über ein dialektisches Geplänkel zwischen ihm und Stilpon, dessen Voraussetzung der fraglose Gottesglaube ist (L. Diog. a. a. O. 100). Nicht beweisend ist Plut. de commun. notit. 31, 4 (Mor. 1315, 28 D). Sehr beachtenswert scheint mir daher die Äufserung des Clemens (Protrept. II 24, 20 Pott.): den Theodoros und einige andere *σωφρόνως βεβιωκότας καὶ καθεωρακότας ὀξύτερόν που . . . . . τὴν ἀμφὶ τοὺς θεοὺς τούτους πλάνην* habe man mit Unrecht Atheisten genannt.

(S. 197 Z. 4—6.) Einen späten Kirchenschriftsteller: nämlich Epiphanius adv. haereses III 2, 9, 24 (Doxogr. 591, 25): *Θεόδωρος . . . . ᾤετο . . μὴ εἶναι θεῖον καὶ τούτου ἕνεκεν προὐτρέπετο πάντας κλέπτειν ἐπιορκεῖν ἁρπάζειν καὶ μὴ ὑπεραποθνήσκειν πατρίδος.* Wenn es wirklich Schüler gab, die ihn so verstanden haben, so hatte er wahrlich Grund zu sagen, man greife mit der linken Hand auf, was er mit der rechten gegeben habe (bei Plutarch de tranquill. animi c. 5, Mor. 566, 31 D.).

(S. 197 Z. 12/13.) In Freude und Trauer, *χαρὰ* und *λύπη* (L. Diog. a. a. O. 98), mag neben der Betonung des Gemütslebens auch jene des Dauerzustandes statt des blofs momentanen Affectes gelegen sein. Als ein eigentliches Bruchstück kann am ehesten die von Stob. flor. 119, 16 angeführte Beweisführung gegen die Zulässigkeit des Selbstmordes gelten: wie sollte diesem nicht derjenige widerstreben, dem die Zufälligkeiten des Lebens nichts bedeuten und dem nur das Schöne als ein Gut und nur das Häfsliche als ein Übel gilt. (Statt *αἰσχρὸν τὸ κακὸν* ist augenscheinlich zu lesen: *τὸ αἰσχρὸν κακόν.*)

Dem Herkommen, Euhemeros der kyrenaïschen Schule anzugliedern, was noch immer, wenngleich unter allerhand Vorbehalten und Einschränkungen geschieht, vermögen wir uns nicht anzuschliefsen. „Nicht der leiseste Wink der Überlieferung" — so hat Erwin Rohde längst mit Recht bemerkt — „spricht für diese Annahme" (Der griechische Roman[1] 224/5). Des Euhemeros wohl unter dem Einflufs des

Digitized by Google

Alexander-Cults entstandener Mifsgriff, einen realen, aber vergleichsweise wenig wirksamen Factor der Religionsbildung — die Vergötterung von Menschen — für den allein wirksamen zu erklären, darf daher in keiner Weise der kyrenaïschen Schule zur Last gelegt werden (vgl. übrigens I 416 unten, wo auf die noch alltäglich in Indien stattfindende Deification lebender Menschen deutlicher hingewiesen werden konnte).

(S. 198 Z. 8 ff.) Über Bion vgl. L. Diog. IV c. 7; eine gründliche Untersuchung in Hense's Teletis reliquiae Prolegomena p. XLVI ff. Dafs sein Bildungsgang, wie ihn unsere Hauptquelle schildert, an chronologischen Unmöglichkeiten leidet, ist zuzugeben. Dafs jedoch die Angabe, er habe die Schule des Akademikers Krates besucht, auf einer Verwechslung mit dem Kyniker Krates beruhe, dieser Annahme vermag ich nicht beizupflichten angesichts des Umstandes, dafs das Zeugnis des L. Diog. hier durch jenes eines wohlbewanderten Gelehrten, des Verfassers des Index Academicorum Herculanensis gestützt wird (vgl. des Verf. „Die herculanische Biographie des Polemon“, Philosophische Aufsätze Eduard Zeller gewidmet S. 149). Ich gebe daher aus naheliegenden Gründen lieber die Reihenfolge von Bion's Studien preis, als die einzelnen Notizen, die in diesen und anderen Fällen fast sicherlich aus den Inscriptions-Verzeichnissen der Schulen selbst geflossen sind. Eben darum beweisen solche Angaben auch nicht das Mindeste für eine nachhaltige Beeinflussung des Schülers durch den Lehrer; und auch das darf nicht vergessen werden, dafs selbst eine vorgerückte Lebensstufe mit dem Besuch von Vorlesungen nicht unvereinbar war.

(S. 198 Mitte.) Die zwei parodistischen Verse erörtert Wachsmuth Poesis Graeca ludibunda fin. Dort p. 75 viel Treffliches über Bion und gegen seine Verleumder. Erwin Rohde's Urteil in Griech. Roman[1] 250. Schön ist Hense's Nachweis a. a. O. p. XLVI, dafs Bion's eigene humorvolle Schilderung des „gleich einem Pflock“ mit Amuletten behängten Abergläubischen auf ihn selbst und seine in der Todesstunde erfolgte Bekehrung übertragen wurde. Vgl. L. Diog. IV 54 — unter Berufung auf das Gerede der Leute in Chalkis, wo Bion starb! — mit Plutarch De superstitione c. 7, Mor. 199/200 D.

Zu Buch V, Cap. 1.

Über Platon handelt sehr ausführlich das ganze 3. Buch des L. Diog. Aus der kaum übersehbaren neueren Litteratur sei hervorgehoben: Zeller's Philos. d. Gr. II 1[4] S. 389—986; George Grote, Plato and the other companions of Socrates, London 1865, 3 Bände (den übrigen Sokratikern sind nur III 465—602 gewidmet); einige andere Hauptschriften werden zu den einzelnen Abschnitten genannt werden. Von Ausgaben der Werke Platon's sei die Zürcher in einem Bande (1839) um ihrer bequemen Brauchbarkeit willen, die leider noch unvollendete von Martin Schanz wegen des reichhaltigen kritischen Apparates, diejenige K. F. Hermann's (in der Teubner'schen Sammlung) ihrer Handlichkeit wegen und die jüngste von John Burnet (bisher 2 Bände) um ihres das Wesentliche scharf hervorhebenden kritischen Apparates und der, im zweiten Bande wenigstens ausgiebigen, Benutzung auch der indirecten Überlieferung willen empfohlen. Die Übersetzung Friedrich Schleiermacher's hat durch die den einzelnen Dialogen vorangeschickten Einleitungen auf die Platon-Forschung nachhaltig gewirkt.

Über Platon's Leben haben bereits seine unmittelbaren Schüler geschrieben; von Speusipp, seinem Neffen und Schulnachfolger, gab es ein *Πλάτωνος ἐγκώμιον*; vgl. L. Diog. III 2 und IV 5; die erste Stelle ist nach der zweiten durch Umstellung zu berichtigen. Sein zweiter Schulnachfolger Xenokrates schrieb einen *Βίος* (Fragm. 53 Heinze). Desgleichen gab es Bücher über Platon von seinen Schülern Hermodoros (Index academ. col. VI u. Simplicius in Aristotelis phys. 247, 33 Diels) und Phi-

lipp (Suidas s. v.); ferner Abschnitte in den biographischen Werken des Neanthes u. Hermippos, ebenso Einzelschriften mehrerer Peripatetiker, so des Aristoxenos und Klearchos. Erhalten ist uns aufser jenem Buch des Laertius nicht gar viel Erhebliches. Vorerst die Platon betreffenden Stücke des philodemischen Index academicorum herculanensis, vormals von Bücheler, neuerlich von Mekler bearbeitet; dann eine kleine Biographie von Olympiodor (2. Hälfte des 6. Jahrhunderts) oder, genauer, von einem Schüler desselben nach dessen Vorlesungen niedergeschrieben; ferner die von Olympiodor selbst verfafsten Prolegomena (vgl. Freudenthal in Hermes XVI 208 f.), beides im 6. Band der Hermann'schen Ausgabe; die erste, biographische, Hälfte der Proll. auch bei Westermann, Biogr. graeci p. 388—396; endlich die vita des Suidas (s. v.)

(S. 203 Z. 1.) Ein hervorragender Zeitgenosse: Alexander Bain. — (Z. 10 von unten.) Immanuel Kant: vgl. Friedr. Paulsen in Deutsche Rundschau August 1898, S. 198: „Kantius Platonizans hätte ich meine Darstellung überschreiben können“.

(S. 204 Z. 4—6.) Vgl. Adalbert Merx, Ideen und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, insbesondere S. 9, Anm. 12 und 26. — (2. Absatz.) Platon ward geboren nach Apollodor's Zeugnis bei L. Diog. III 2 am 7. des Monats Thargelion der 88. Olympiade, womit den Angaben über sein Lebensalter gemäfs das 1. Jahr gemeint sein mufs, d. h. im Frühjahr 427. Er starb inmitten schriftstellerischer Arbeit (Dionys. de compos. verb. V 208, 11 Reiske, Cic. Cato maior V 13) gleichfalls nach Apollodor's entscheidendem Zeugnis unter dem Archon Theophilos 348/7. (vgl. L. Diog. V 9 f., Index acad. col. II, Dionys. ad Ammae. 5, 262, 17 Usener). Über Platon's Familie beachte man vor allem die Selbstzeugnisse in seinen Dialogen: Charmides 155ᵃ (Verwandtschaft mit Solon) und 157ᵉ (sein Haus gefeiert von Solon, Anakreon u. s. w.), auch Staat II 368ᵃ und Timaeos 20ᵉ. Nebenbei, auch das 7. Buch der Gesetze enthält 819ᵈ, 821ᵉ und 968ᵇ autobiographische Zeugnisse, indem hier, wie auch Lutoslawski, Plato's Logic p. 498, richtig bemerkt, die dialogische Einkleidung durchbrochen wird und Platon selbst sich als der athenische Fremdling entpuppt. —

(Mitte.) Kritias, „der Philosoph unter den Weltmännern und der Weltmann unter den Philosophen“ (so nennt ihn ein Scholion zu Platon's Timaeos 20ᵃ), leidet bis zum heutigen Tag unter dieser seiner Doppelstellung. Ein ausgeführtes Bild seiner Persönlichkeit sucht man vergebens. Einen Ansatz dazu bieten zwei Collectaneen-Zettel Theodor Bergk's (Griech. Lit. Gesch. IV 342). Selbst die Überreste seiner Schriftstellerei sind seit N. Bach's Sammlung (Leipzig 1827) nicht wieder vereinigt worden. Das grosse Bruchstück seines Buchdramas „Sisyphos“ ist hier, I 312, schon erwähnt, in unseren Beiträgen zur Kritik und Erklärung griechischer Schriftsteller I 36 ff. genauer erörtert worden; die übrigen poetischen Bruchstücke findet man in Bergk's Poetae lyr. Gr. II⁴ 279 ff.; die Reste seiner Politien in Fragmenta hist. Graec. II 68 ff.; die wenigen philosophischen Bruchstücke harren einer neuen Bearbeitung (vgl. unsere Beiträge a. a. O.). Über seinen Prosastil vgl. unsere Apologie der Heilkunst S. 105 f. Seine „Politien“ beschäftigen sich mehr mit Sitten- als mit Verfassungsschilderungen. Das aus Galen's Glossar s. v. *δυσανίης* stammende Bruchstück des Buchs „über die Natur der Liebe“ (bei Bach p. 103) zeigt in ihm einen Vorläufer Theophrast's als Darsteller von Charaktertypen. Das Hauptzeugnis für seine Seelenlehre bei Aristoteles de anima A 2 (*αἷμα τὴν ψυχὴν εἶπε*).

(S. 205 Z. 3 ff.) Aristoteles: Rhet. III, 16, 1416ᵇ 26 ff. Dieser Ausspruch („wollte man Kritias loben, so müfste man gar viel erzählen, denn wenige kennen ihn“) läfst kaum eine andere Deutung zu, als dafs ihm Kritias als ein Verkannter erschien. Auffälligerweise hat Aristoteles, wie an dieser Stelle den Kritias, so ein

Digitized by Google

andermal auch den Alkibiades mit Achilleus verbunden (Anal. post. *B* 13, 97[b] 17). Hier wie dort sucht er den Anlass, die zwei Männer zu nennen und wie Heroen zu nennen, während er in der *Ἀθηναίων πολιτεία* ihrer Erwähnung geflissentlich aus dem Wege geht. Er mufs wohl das politische Wirken beider als verderblich erkannt, in ihnen aber weit über das gewöhnliche Mafs hinausragende, wahrhaft geniale Persönlichkeiten erblickt haben. (Z 6.) Die Autwiegelung des thessalischen Landvolks durch Kritias gilt uns und galt offenbar auch Grote (Hist. of Greece VIII² 317: *he is said* —) als nicht voll verbürgte Thatsache; stammt doch die Nachricht aus der Anklagerede seines Todfeindes Theramenes (bei Xenophon Hellen. II 3, 36). — (Mitte.) Die Anführung aus Niebuhr entnehme ich dessen Kleinen historischen und philologischen Schriften, 1. Sammlung 475 f. — (Z. 9 von unten.) Dafs Kritias und Charmides mit Sokrates vertrauten Verkehr pflogen, erhellt aus Xenophon Mem. III 6 und 7; I 2, 16; auch Symp. in. — Z. 4 von unten Damon: vgl. I 310 und 461.

(S. 206 Z. 5 ff.) Vgl. Aristoteles Met. *A* c. 6 in. und *Γ* 5 1010[a] 10. Ferner Platon Theaetet 189[a] und Kratylos 440[c].

(S. 206/7.) Dafs Platon Kriegsdienste geleistet hat, ist selbstverständlich, wenn auch die einzelnen Angaben hierüber „Wahres mit Falschem gemischt“ haben; vgl. W. Christ Platonische Studien S. 58, der es wahrscheinlich zu machen sucht, dafs Platon in der Reiterei gedient hat.

(S. 207, 2. Absatz.) Die Möglichkeit, dafs ein oder das andere der rein sokratischen Gespräche noch bei Lebzeiten des Meisters verfafst sei, vermag ich nicht so unbedingt abzulehnen, wie Grote es that, mit der Begründung: entweder enthielt solch ein Dialog einen treuen Bericht; dann mufste das Abbild neben dem Original verblassen — oder er legte dem Sokrates unsokratische Gedanken in den Mund; dann verstiefs er gegen die Pietät, die wir von Platon zu erwarten berechtigt sind (Plato I 199). Dieses Dilemma besitzt nicht zwingende Beweiskraft. Denn alle Pietät der Welt brauchte Platon nicht zu hindern, Anlässe und Teilnehmer eines Gesprächs gleichwie deren Reden frei zu erfinden oder auch die letzteren nach Belieben umzugestalten und anzuordnen, wodurch ein über die Zufälligkeit des empirisch Gegebenen weit emporragendes Kunstwerk entstehen konnte.

(S. 207 Z. 5 v. u.) Diese Meldung von Platon's Mifserfolg im Gerichtssaal entlehnt L. Diog. (II 41) einem späten Schriftsteller, Justus von Tiberias (um 100 v. Chr. G.).

(S. 208 Mitte.) Zwischenaufenthalt im nahen Megara: diesen bezeugt Hermodoros bei L. Diog. II 106 und III 6. Die Reihenfolge der Reisen Platon's nach Cicero de fin. V 29, 87 u. de republ. I 10, 16. Doch gab es darüber schwerlich eine unbedingt verläfsliche Überlieferung; jedenfalls sind Zwischenaufenthalte in Athen sehr wohl möglich (vgl. S. 272), da sich niemand ohne Not für so viele Jahre von der Heimat entfernte. — Über die damalige Lage Ägyptens vgl. Ed. Meyer, Geschichte des alten Ägyptens S. 394.

(S. 208/9.) Die Anführungen aus Platon's „Timaeos“ 22[b] (*Ἕλληνες ἀεὶ παῖδές ἐστε*), aus Herodot II 84 und aus Platon's „Gesetzen“ II 656[d] ff., VII 799[a] u. 819[b].

(S. 209, 2. Absatz.) Strabo: XVII 806. Über die Örtlichkeit von Heliopolis vgl. Dümichen, Geschichte Ägyptens 256 f.; Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique I p. 505; Aus Mehemet Alis Reich vom Verfasser der Briefe eines Verstorbenen (Fürst Pückler-Muskau) I 356; Jul. Braun, Historische Landschaften S. 56; Meyer's Reisebücher, Ägypten S. 206 f. — (Z. 9 von unten.) Zugleich mit Platon läfst Strabo a. a. O. den Eudoxos nach Heliopolis gelangen und bestimmt die Dauer ihres Aufenthaltes, freilich nicht ohne Vorbehalt (*ὡς εἴρηταί τισι*), auf 13 Jahre, wobei eine Verwechslung der Gesamtdauer von Platon's Reisen mit jener seines ägyptischen Aufenthaltes vorzuliegen scheint. Weit glaublicher ist die Angabe bei

Digitized

L. Diog. VIII 87, Eudoxos habe 1 Jahr und 4 Monate in Ägypten geweilt. Die chronologische Unmöglichkeit des gleichzeitigen Aufenthaltes beider hat neuerlich Susemihl, Rhein. Mus. LIII 626 ff. erhärtet.

(S. 210 Mitte.) Das über Theuth und Dhuti Gesagte beruht auf Platon's Phaedros 274[e] und dem, was Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter S. 440 und 446 ff., mitteilt. — Platon im Staatsmann: 290[d–e]. Meine Auffassung dieser Stelle wird durch eine mündliche Mitteilung meines Universitäts-Collegen Krall berichtigt. Danach ist der ägyptische König in Wahrheit „der oberste Priester sämtlicher ägyptischer Gottheiten". Krall verweist auch auf die Riten beim Regierungsantritt, wie Nigidius Figulus, S. 124 der Ausgabe von A. Swoboda, sie schildert.

(S. 210, 2. Absatz.) Vgl. L. Diog. III 6. Theodoros ist Gesprächsperson in Platon's Theaetet, Sophist und Staatsmann. Seinen Übergang „von der reinen Speculation" (*ἐκ τῶν ψιλῶν λόγων*) zur Fachwissenschaft erwähnt er selbst Theaetet 165[a]. Die sonstige Selbstcharakteristik ebd. 143[b–c] und 145[a]. Platon mochte ihn in Athen kennen gelernt haben, wo er kurz vor dem Tode des Sokrates geweilt zu haben scheint (vgl. Theaetet 143[a] und Xenophon Mem. IV 2, 10) und wo Theaetet sein Schüler ward. Als Mathematiker wird Theodoros neben Hippokrates von Chios genannt; vgl. Allman Greek Geometry p. 58. Das wichtigste Zeugnis ist jenes des Eudemos (Fragmenta p. 114 Spengel); dann Jamblichus de communi mathem. scientia c. 25 (p. 77 f. Festa). Er wird dem Kreise der Pythagoreer beigezählt von Jamblichus de vita Pyth. c. 36 (p. 193, 4 Nauck). Freund des Protagoras nennt ihn Platon Theaetet 161[b] und 168[e].

(S. 211 Z. 10 ff.) Die Namen zahlreicher in Tarent heimischer Pythagoreer bei Jamblichus de vita Pyth. c. 36 (p. 198 Nauck). *Ταραντῖνοι* hiefsen Komödien des jüngeren Kratinos und des Alexis (II 291 und 378 Kock). Es wurden, nebenbei bemerkt, wie in diesen, so auch in anderen Lustspielen die Pythagoreer vielfach verspottet. Die beiden genannten Dichter hatten jeder eine *Πυθαγορίζουσα*, Aristophon einen *Πυθαγοριστής* gedichtet (II 279, 280, 290, 370 K.). Vgl. auch des Antiphanes *Μνήματα* ebd. p. 76. — (Mitte.) Tarent . . . zur Carnevalszeit: vgl. Platon Gesetze I 637[b]. Über die socialen und politischen Verhältnisse vgl. Aristoteles Pol. *Z* 1320[b] 9. Die Lage Tarents schildert Verf. aus Autopsie. Über ihre Vorteile und die Geschichte Tarents vgl. Strabo VI 278 ff. und Polybios X 1. Die Freundschaft Platon's und Archytas' wird neben jene von Damon und Phintias gestellt von Jambl. de vita Pyth. c. 27 (p. 92 f. Nauck). — § 3. Über Archytas handelt L. Diog. VIII c. 4. Eine Biographie hatte Aristoxenos (nach Athenaeos XI 545[a]), drei Bücher über seine Philosophie und überdies einen Auszug aus seinen Schriften Aristoteles verfafst (L. Diog. V 25). An sein Flötenspiel (Athenaeos IV 184[e]) schliefsen sich seine musiktheoretischen Forschungen (vgl. v. Jan in Pauly-Wissowa's Real-Encyclopädie II, 1, 600 f.). Über seine Güte gegen Kinder und Sclaven vgl. Aelian Varia hist. XII 15 und Athenaeos XII 519[b], wozu die Nachricht, dafs er die Kinderklapper erfunden habe (Aristoteles Pol. *Θ* 6, 1340[b] 26), aufs beste stimmt.

(S. 212 Z 1.) Archytas an der Spitze eines Städtebundes: nach Suidas s. v. *Ἀρχύτας*. Über sein Ende vgl. Horaz Oden I 28 mit Kiessling's Bemerkungen. — (2. Absatz.) Schöpfer der Mechanik heifst er bei L. Diog. a. a. O. An der Erfindung jener fliegenden Taube (über welche neben Favorinus, wörtlich angeführt von Aulus Gellius Noct. Att. X 12, 9 f. „viele und hervorragende" Schriftsteller affirmatissime scripserunt) ist zu zweifeln kein Grund vorhanden, wenngleich die Verwendung comprimierter Luft uns erst geraume Zeit später bei Ktesibios, dann freilich in grofsem Mafsstabe, begegnet (vgl. Susemihl, Alexandr. Lit. Gesch. 735, A. 153). — Das Zeugnis des Eudemos in seiner Geschichte der Geometrie bei Spengel Eudemi fragmenta

Digitized by Google

p. 115. Das Nähere über seine mathematischen Leistungen, desgleichen über die Unechtheit der ihm beigelegten philosophischen Schriften findet man bei E. Wellmann (Pauly-Wissowa a. a. O.).

(S. 212/3.) Das erste der hier erörterten Bruchstücke stammt aus Porphyrios' Commentar zur Harmonik des Ptolemäos (p. 236 sqq.), neu bearbeitet von Blafs in seinem wichtigen Aufsatze De Archytae ... fragmentis mathematicis, Mélanges Graux 573 ff.; das zweite aus Aristoteles' Problemen XVI 9, 915ᵃ 25. Beiläufig, Aristoteles führt aus Archytas noch zweierlei an: die Definitionen der Wind- und Meeresstille (Metaph. *H* 2, 1043ᵃ 21 ff.) und einen sinnigen Vergleich (Rhet. *Γ* 11, 1412ᵃ 12).

(S. 213, Z. 8.) Zur Charakteristik des Archytas dienen auch die seine Selbstbeherrschung, seine Geselligkeit, seine Standhaftigkeit schildernden Anekdoten und Apophthegmen bei Jamblich. de vita Pyth. 31, 197 (141, 8 ff. Nauck), bei Cicero, Cato maior, XII 41 und Laelius XXIII, 88 (der Rest sind Wiederholungen). — (Z. 11 von unten.) Über die zwei Phasen der Tyrannis vgl. das jetzt verschollene, durch manche Einzelirrtümer verunstaltete, aber im grofsen und ganzen vortreffliche Werk: Die Tyrannis in ihren beiden Perioden bei den alten Griechen ... von H. G. Plafs, 2 Bände, Bremen 1852. Es ist, so viel ich weifs, der erste Versuch, das grofse geschichtliche Phänomen der Tyrannis mit Einsicht und Billigkeit zu beurteilen. Man vgl. z. B. I 130 ff. Über Gelon und seine Söldner vgl. Beloch Gr. Gesch. I 443. Im übrigen vgl. Grote's Hist. of Greece, dessen Neigung zur Abschwächung demokratischer Gewaltthaten uns jedoch nicht irreführen darf. So spricht die Meldung des Thukydides V 4, bei Grote VII² 191, entscheidend gegen die Darstellung p. 168 f. Vgl. auch Aristoteles Polit. *E* 5 1305ᵃ 4. Daraus erhellt, dafs Landverteilungen keineswegs unerhörte Vorkommnisse waren. Z. 5 v. u. in sprichwörtlicher Fülle: *Σικελὸς στρατιώτης* bei Zenob. V 89 (Paroemiogr. graeci I 157, 3, vgl. II 208, 1; 641, 9 u. 770, 7).

(S. 214 Z. 12.) Treitschke: Politik II 238. (Z. 16.) Alkibiades bei Thukydides: VI 17, 2. Eine Rede, welche gleichsam die Philosophie der sicilischen Tyrannis enthält.

(S. 215, 2. Abs.) Über Syrakus spricht der Verf. aus persönlicher Anschauung.

(S. 215/6.) Die Überreste der Mimen des Sophron und Xenarchos jetzt am vollständigsten gesammelt und erläutert von Georg Kaibel, Com. Graec. fragm. I 1, 152—182. Eine ansprechende Charakteristik bei Otto Jahn, Aus der Altertumswissenschaft S. 56. Die Nachbildungen gehören zum Teil Theokrit und Moschos, zum Teil dem sein Vorbild vergröbernden Herondas an. Platon's Vorliebe aufser durch L. Diog. III 18 auch durch Duris bei Athenaeos XI 504ᵇ bezeugt.

(S. 216 Z. 6 ff.) Über Epicharm vgl. Anm. zu Cap. 8 § 3. Über den Werde-Satz (*αὐξανόμενος λόγος*) und seine Darstellung durch Epicharm vgl. Bernays, Rhein. Mus. N. F. VIII 280 ff. = Ges. Abhandlungen I 109 ff. Auch die Bruchstücke Epicharm's findet man jetzt am besten bearbeitet bei Kaibel a. a. O. p. 88 ff. Der von uns frei wiedergegebene Vers ebd. (frg. 170) p. 122. Nur scheint K. darin geirrt zu haben, dafs er, in Übereinstimmung mit v. Wilamowitz (Herakles I¹ 29), eine beträchtliche Anzahl von philosophischen und sentenziösen Bruchstücken Epicharm abgesprochen hat; vgl. des Verf. Gegenbemerkungen in Beiträge z. Krit. u. Erklärung griech. Schriftst. VII 5 ff., Wien 1900.

(S. 216/7.) Die reichbeladenen syrakusanischen Tafeln: vgl. Staat III 404 d: *Συρακοσίαν δὲ .... τράπεζαν καὶ Σικελικὴν ποικιλίαν ὄψου κτέ.* Dazu auch Gorgias 518 b.

(S. 217 Z. 6.) Moralpredigten werden Platon Dionysios gegenüber in den Mund gelegt von L. Diog. III 18, desgleichen von Plut. Dio c. 5 (1144/5 Döhner). (§ 5 Z. 4.)

Digitized by Google

Mit dem „blutbeflecktesten Wesen" und „Widersacher alles Rechts" spiele ich an auf Herodot V 92[a]: *τοῦ οὔτε ἀδικώτερον οὐδέν ἐστι ..... οὔτε μιαιφονώτερον.* Die Überreste der Dichtungen des Dionysios in Nauck's Trag. Graec. fragm.[2] p. 793 bis 796. — (Z. 3 von unten.) Das Original lautet: *ἡ γὰρ τυραννὶς ἀδικίας μήτηρ ἔφυ.*

(S. 218, 1. Absatz Ende): vgl. Dionysios von Halikarnass, Judicium de Lysia p. 519 Reiske und das dort erhaltene Bruchstück der olympischen Rede des Lysias, ferner Diodor XIV 109.

(S. 218/9). Die Erzählung von Platon's Verkauf erscheint in verschiedenen Versionen. Vgl. Plut. Dio c. 5, Diodor XV 7, L. Diog. III 19 f., Aristides Rede XLVI 233 (II 306 Dindorf). Die an sich glaubhafteste ist die ersterwähnte. Die Zweifel an der Authenticität der ganzen Erzählung, wie Dümmler Akademika 210 sie ausgesprochen hat, sind an sich völlig grundlos und werden, wie Diels, Zur Textgeschichte der aristotelischen Physik S. 23, erkannt hat, durch eine gelegentliche Anspielung des Aristoteles, Physik *B* 8 199[b] 20, widerlegt. Der Zeitpunkt des Vorgangs ist, wie Zeller II 1[4] 406 bemerkt hat, dadurch bestimmt, daſs er nach dem Frieden des Antalkidas (487) nicht mehr möglich war. Dazu stimmt die Angabe im 7. platonischen oder pseudo-platonischen, aber jedenfalls auf gute Quellen zurückgehenden Briefe 324[a]. Über den Ankauf des Grundstücks vgl. auſser L. Diog. III 19/20 auch Plut. de exil. 10 (Mor. 728, 38 Dübn.).

(S. 219.) § 6. Vergl. Platon's Phaedros 229[a] ff.

(S. 220, 2. Absatz.) Über die Örtlichkeit vgl. Bursian, Geographie von Griechenland I 323 u. Wachsmuth, Athen im Altertum I 255 f., 262 ff. Die Angaben der Alten: Cicero de fin. V 1, 1—2; L. Diog. III 7 f.; [Dicaearchi] Descriptio Graeciae 1 (Frgm. hist. gr. II 254); Pausanias I c. 29 u. c. 30; Athenaeos XIII 561[d-e]; Plutarch Kimon 13 fin. (Vitae 582, 18 Döhner); Aristophanes Wolken 1006 ff. — (Z. 17 von unten.) Über die frugalen Mahlzeiten vgl. Athenaeos X 419[c], ähnlich Plutarch de sanitate praecepta c. 9 fin. und Quaest. conviv. VI prooemium (Mor. 151, 40 u. 834, 33 Dübner). Dasselbe bei Aelian Var. hist. II 18. — (Z. 13 von unten.) Geburtstagsfeier des Stifters: vgl. Plutarch Quaest. conviv. VIII, 1, 1 u. 2, 1; Porphyr. Vita Plotin. c. 2. (Z. 12 von unten.) Über Musencult in den Kinderschulen vgl. Theophrast Charaktere 22, (*ἀνελευθερία*), Aeschines' Rede geg. Timarch § 10, zugleich über Hermescult in den Turnschulen, dazu die Scenerie des platonischen Lysis 206[d]; auch Epigramm. gr. ed. Kaibel, n. 295. Tägliche Musenopfer in der Akademie kann man vermuten nach der Angabe im Index acad. hercul. col. VII über Xenokrates' Verhalten nach dem Einzug der makedonischen Besatzung: *ὡς οὔτε τὰ Μουσεῖα θῦσαι τότε κτέ.* — (Z. 2/1 von unten.) Das Distichon erhalten von Philodem im Index acad. col. VI: *τάσδε θεῇσι θεὰς Χάριτας Μούσαις ἀνέθηκεν / Σπεύσιππος λογίων εἵνεκα δῶρα τελῶν.* Die Ergänzung *λο(γί)ων* ist unvermeidlich, doch scheint die gewöhnliche Bedeutung des Wortes, „Orakelsprüche", wenig passend, so daſs ich die Vermutung gewagt habe, *λόγια* möchte hier im Sinne von „Wissen", „Gelehrsamkeit" gebraucht sein, gleichwie *λόγιος* den Gelehrten bedeutet. Dann würde Sp. den dem Oheim bestimmten Dank für die ihm gewährte *παιδεία* statt an diesen an die Schutzgöttinnen aller Wissenschaft gerichtet haben. In die Musencapelle ward auch ein von dem Bildhauer Silanion gefertigtes Standbild Platon's durch einen Perser, Mithridates, gestiftet (L. Diog. III 25).

(S. 221 Z. 3.) Über die Lehrsäle, die in Delos und Olympia neuerlich entdeckt wurden, vgl. P. Paris im Dictionnaire des antiquités, Daremberg-Saglio, unter „Exedra".

(S. 221 Z. 14.) Über Tracht und Auftreten der Akademiker vgl. den Spott der Komiker Antiphanes und Ephippos (II 23 und 257 Kock). — (Mitte.) Über Dion's pecuniäre Leistungen für Platon wird mancherlei berichtet (Ersatz des Lösegeldes an Annikeris und, da dieser die Annahme verweigerte, Ankauf des Grundstückes für

Digitized by Google

diesen Betrag: L. Diog. III 20; Erwerbung der kostbaren Schrift des Philolaos für Platon: L. Diog. III 9; Bestreitung der Kosten einer Choregie für diesen: L. Diog. III 3 und Plutarch Dion c. 17, 2 [Vitae 1150, 47 Döhner] desgleichen Aristides c. 1, 4 [380, 30 D.] — (Z. 8 von unten.) Man vergleiche Antigonos von Karystos bei Athenaeos XII 547^{d-f}, wo die in der Akademie heimische Schlichtheit dem peripatetischen Luxus entgegengesetzt wird. Und contrastiert hier Antigonos den Peripatos unter Lykon mit der Akademie unter Platon und Speusipp, so genügt doch ein Blick in die Testamente Platon's und Aristoteles' (L. Diog. III 41 ff. u. V 11 ff.), um das im Text Gesagte zu erhärten.

(S. 221/2.) Über das Fehlen einer Schulbibliothek vgl. des Verf. Platonische Aufsätze II, Wien 1899. Über das Fehlen von Corporationsrechten — und somit gegen die derzeit herrschende Ansicht, die Philosophenschulen jener Zeit hätten die Rechtsform religiöser Vereine oder *θίασοι* besessen — vgl. Beitr. z. Krit. und Erkl. griech. Schriftst. VII S. 9 ff.

Auf eine derartige Analogie haben G. Lumbroso Ricerche Alessandrine (Schriften der Turiner Akademie 1873, II 260 ff. c. 4) und Usener (Preuss. Jahrb. Band LIII Heft 1, „Organisation der wissenschaftlichen Arbeit" S. 7) hingewiesen. In bestimmterer Weise hat sich für diese Identification von Wilamowitz erklärt (Antigonos von Karystos 263 ff.), jetzt auch Erich Ziebbart Das griechische Vereinswesen, Preisschriften der Jablonowsky'schen Gesellschaft Leipzig 1896. Dieser nennt das alexandrinische Museum ein „hervorragendes Beispiel", an dem wir noch „die Einwirkung der Organisation der attischen Philosophenvereine deutlich erkennen" (S. 73), ohne zu bemerken, dafs die gleich darauf aus Strabon angeführte Angabe (XVII 794), das Museum besitze *χρήματα κοινά*, dem, was wir in den Philosophen-Testamenten lesen, schnurstracks widerstreitet. Diese sogenannten Vereine entbehrten in Wahrheit aller Corporationsrechte und jeder rechtlichen Stellung nach aufsen, nicht in den späten römischen Zeiten, wohl aber zur Zeit, in welche uns die erhaltenen Philosophen-Testamente weisen. Sie besafsen eine innere Tendenz, Corporationen zu werden, aber die attische Gesetzgebung versagte ihnen augenscheinlich die Möglichkeit, diese Tendenz anders als auf dem Umweg von Fictionen und moralischen Einflüssen zu verwirklichen. Dafs die in diesen, gleichwie in allen anderen Lehranstalten heimischen Culte mit der Rechtsform der Verbände irgend etwas zu thun haben, konnte behauptet, aber nicht bewiesen werden.

(S. 222 Z. 8 f.) Die Anführung aus Theophrast's Testament lautet im Original: *ἀλλ' ὡς ἂν ἱερὸν κοινῇ κεκτημένοις*, L. Diog. V 53. Das im Folgenden über Vorgänge bei Erwählung des Schulhauptes Mitgeteilte entnehme ich verschiedenen Stellen des Index acad., insbesondere col. VII, auch L. Diog. IV 32; vgl. des Verf. Aufsatz Die Akademie und ihr vermeintlicher Philo-Macedonismus, Wiener Studien IV S. 109. Über Platon's Assistenten vgl. zu S. 458 und Bergk Fünf Abhandlungen S. 63 f.

(S. 222, 2. Absatz.) Die gelegentlichen Andeutungen des Aristoteles sind gesammelt und besprochen von Zeller II 1^4 416 f. u. II 2^3 64; ebenso, was über dessen Schrift *περὶ τοῦ ἀγαθοῦ* zu ermitteln ist. Das heitere Erlebnis kennen wir durch Aristoxenos Harmonische Fragmente S. 44 Marquardt. Danach hatte der Titel eben jenes Vorlesungscurses „über das Gute" zahlreiche Hörer angelockt, die sich alsbald verloren, als es sich zeigte, dafs Platon darin nicht etwa über menschliche Güter wie Kraft, Gesundheit, Reichtum, sondern über die höchsten Abstractionen der Ideenlehre in ihrer pythagoreïsierenden Gestalt zu handeln gedachte. — (Z. 4 von unten.) Der Vergleich rührt von P. Natorp her: Archiv f. Gesch. d. Philos. XII 42.

Digitized by Google

(S. 222/3.) Die Nachricht giebt unter Angabe von Gewährsmännern L. Diog. III 5. Der „Garten am Kolonos-Hügel" ist augenscheinlich mit dem in Platon's Testament genannten, im Demos Eiresidae gelegenen Grundstück identisch. Aufser diesem und dem nahegelegenen, zum Demos Iphistiadae gehörigen, Grundstück (L. Diog. III 41 f., vgl. Löper Athen. Mittlgn. XVII, 394 f.) noch einen anderen Grundbesitz Platon's anzunehmen, über den er vor Abfassung des Testaments verfügt habe, ist völlig unnötig. „Akademie" bedeutet bald das ganze Gelände (so Xenoph. Hellen. VI 5, 49 oder Inscr. att. III 61), bald das *τέμενος*, dann wieder die Turnstätte oder ohne Rücksicht auf die Örtlichkeit die platonische Schulgemeinschaft.

(S. 223 Z. 2—5.) Auf tägliche gemeinsame Mahlzeiten weist die Erzählung bei Cicero Tusc. V 32, 91 hin: Xenocrates . . . . . abduxit legatos ad cenam in Academiam: iis apposuit tantum quod satis esset, nullo apparatu. Das war also kein Festmahl, sondern die tägliche Mahlzeit, und nichts ist wahrscheinlicher, als dafs die Schulnachfolger auch hierin dem Vorbild des Meisters gefolgt sind. Dafs bei diesem der Tisch für eine bestimmte Zahl gedeckt war, meldet Athenaeos I 4[e]; die Zahl 28 scheint mir weder mystisch noch unglaubhaft. Von den durch die Räumlichkeit oder den Kostenbetrag etwa gezogenen Grenzen abgesehen, mochte Platon es lieben, an drei Tischen je die im Altertum bevorzugte Musenzahl der Gäste um sich zu versammeln. — Zum Folgenden vgl. die Erörterung über Trinkvereine in Platon's Gesetzen, insbesondere I 639[e], mit der Klage über das Fehlen wohlgeordneter Trinkgesellschaften (man vergleiche auch unseren Text S. 500). Über Speusipp's, Xenokrates' und Aristoteles' „Tischregeln" und „Trinkordnungen" (*νόμος συσσιτικός* und *συμποτικός* sind die Kunstausdrücke) vgl. Athenaeos V 178[f], V 186[b], I 3[f], erklärt von Bergk a. a. O. S. 67, u. Proclus in Platon. rempubl. I 8, 12 ff. ed. Kroll.

(S. 223 Mitte.) Über den „Fackelwettlauf" (Pausan. I 30, 2) vgl. Wecklein's so betitelt[e]n Aufsatz im Hermes VII, 437 ff.

Zu Buch V, Cap. 2.

(S. 224 unten.) Aristoteles: *σχεδὸν δὲ παραπλησίως καὶ περὶ τοὺς Νόμους ἔχει τοὺς ὕστερον γραφέντας* (Pol. *B* 6 in.) Dazu L. Diog. III 37.

(S. 225 Z. 9/10.) Die Unterscheidung von echten (*γνήσιοι*), einstimmig verworfenen (*νοθεύονται . . . . ὁμολογουμένως*) und angezweifelten Dialogen bei L. Diog. III 57, vgl. II 64 u. 105. — Mitte. Drei Vierteile wurden . . . . für unecht erklärt: von C. Schaarschmidt, Die Sammlung der platonischen Schriften u. s. w., Bonn 1866. — (Z. 18 von unten.) Aristoteles: Pol. *B* 6 1265[a] 10. — (Z. 4 von unten.) Ein kritischer Hitzkopf: Josef Socher, Über Platon's Schriften, München 1820 S. 265.

(S. 225/6.) Ich führe Überweg an: Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften, Wien 1861, S. 180.

(S. 226 oben.) Schleiermacher: Platon-Übersetzung I 1[3] 25. — (Mitte.) Die Sammlung der aristotelischen Zeugnisse hauptsächlich bei Überweg a. a. O. 131 ff., der seine Vorgänger nennt, und bei Bonitz, Index aristotelic. (im 5. Bande der Berl. Akad. Ausgabe) s. v. *Πλάτων*.

Den Mifsbrauch dieser Methode können uns die folgenden Äufserungen versinnlichen. Suckow (Die wissensch. u. künstl. Form der plat. Schriften S. 180): „Das Verzeichnis . . . lehrt uns, welche Dialoge aufserdem" (d. h. aufser acht vorher genannten Hauptwerken) „möglicherweise echt sein können . . . . damit aus ihnen die Sammlung vervollständigt werde." Ähnlich Schaarschmidt (a. a. O. S. 83): „Denn sobald einmal feststeht, dafs einige Teile dieses Corpus als unplatonisch auszuscheiden sind, so scheint auch für die anderen Teile desselben deren blofs äufserliche Bezeugung . . . . zur Befestigung ihrer

Digitized by Google

Authenticität allen Wert zu verlieren." Wem — so kann man fragen — kommt es in den Sinn, bei anderen antiken Schriftstellern in ähnlicher Weise vorzugehen? Von Lysias z. B. gab es im Altertum 425 Reden, von denen die Kritiker wenig mehr als die Hälfte als echt anerkannten (vgl. [Plutarch] Vitae decem oratorum c. 3, Mor. 1018, 48 Dübner). Jenes Urteil des Cäcilius und Dionysios gilt keinem von uns als maſsgebend; dennoch denkt niemand daran, eine erhaltene Rede nur dann für echt zu erklären, wenn ihre Authenticität durch ein zeitgenössisches oder nahezu zeitgenössisches Zeugnis verbürgt ist. Die Last des Beweises fällt immer dem zu, der die Überlieferung bestreitet, nicht jenem, der sie anerkennt; dieser mag nicht an sich volle Beweiskraft eignen, aber sie schafft eine schwer in die Wagschale fallende Präsumtion. — (Z. 10 von unten.) Und nur spät ist es gelungen: vgl. Bonitz im Hermes III 447 ff.

(S. 227 Mitte.) Die sprachstatistische Angabe entlehne ich den bahnbrechenden, aber lange Zeit unbekannt gebliebenen Untersuchungen Lewis Campbell's, Sophistes and Politicus of Plato, Oxford 1867, p. XXXI. Die „Allgemeine Einleitung" deutsch von J. Golling in Zeitschr. f. österr. Gymn. 1897, S. 29 ff.

(S. 228 Z. 5 von unten.) Ich denke an des Kolotes (eines Lieblingsschülers Epikur's) Schriften gegen Platon's Lysis und gegen Platon's Euthydem, von denen die herculanischen Rollen kümmerliche Reste bewahrt haben (Collectio altera VI). Weitaus erheblichere Reste des Laches, Brit. Mus. Pap. 187 verso — zwar ohne Autornamen, aber darum doch m. E. nicht ohne Belang für die vorliegende Frage.

(S. 228/9.) Das Verzeichnis des Aristophanes ist uns durch L. Diog. erhalten (III 61); jenes des Thrasyllos (der gewöhnlich, aber ohne entscheidende Gründe, mit dem gleichnamigen Mathematiker und Zeitgenossen des Augustus und Tiberius identificiert wird, vgl. Cobet, Mnemosyn N. S. III 160) durch denselben III 56 ff. Daſs Thrasyllos seine Liste nicht etwa auf Grund seines persönlichen Dafürhaltens zusammengestellt hat, ist mit Recht aus dem Folgenden erschlossen worden. Er hat einem Gespräch, an dessen Echtheit er gelegentlich einen, übrigens wohl auch nicht rein subjectiven, Zweifel äuſsert (bei L. Diog. IX 37: *εἴπερ οἱ Ἀντερασταὶ Πλάτωνός εἰσιν*), dennoch die Aufnahme in sein Verzeichnis nicht versagt. Somit muſste eine Autorität ihn leiten, und diese war schwerlich eine andere als jene des Aristophanes, dessen Liste, soweit sie uns bekannt ist, mit der des Thrasyllos vollständig übereinstimmt; vgl. Grote Plato I 165.

(S. 229, 2. Absatz.) Über den wahrscheinlich bibliothekarischen Ursprung der meisten antiken Zweifelsäuſserungen vgl. Diels im Hermes XXII S. 414. — (Z. 12 von unten.) Die Echtheit des Hipparch wird bezweifelt bei Aelian Var. hist. VIII 2 (*εἰ δὴ ὁ Ἵππαρχος Πλάτωνός ἐστι τῷ ὄντι*), jene des zweiten Alkibiades bei Athenaeos XI 506c (*ὁ γὰρ δεύτερος ὑπό τινων Ξενοφῶντος εἶναι λέγεται*), der Epinomis bei Diog. III 37 (*τούτου δὲ καὶ τὴν Ἐπινομίδα φασὶν εἶναι*, vgl. auch Olympiodor's Prolegomena c. 25, VI 218 Hermann, und Suidas s. v. *φιλόσοφος*). Meine Vermutung, Philipp sei Platon's Amanuensis gewesen, beruht auf dem Index acad. col. III, wo der *ἀναγραφεὺς τοῦ Πλάτωνος καὶ ἀκουστής* auch *ἀστρολόγος* genannt wird. Diese Bestimmung trifft auf Philipp zu; es ist dort von Platon's höchstem Alter die Rede; und daſs der damalige Privatsecretär Platon's auch der Herausgeber seines Nachlaſswerkes war, besitzt gewiſs innere Wahrscheinlichkeit. Beiläufig bemerkt, der so gut als allgemein angenommenen Meinung, Philipp habe in Wahrheit die Epinomis verfaſst, vermag ich nicht beizupflichten. Geht man der Sache auf den Grund, so findet man auſser jenem wenig besagenden *φασὶν* des Diogenes und zwei schwachen Argumenten Olympiodor's a. a. O. nichts anderes als Boeckh's in einer Jugendschrift (In Platonis Minoem etc.) hingeworfene Bemerkung, die Epinomis enthalte viel Astronomisches, und Philipp sei ein

Digitized by Google

Astronom gewesen. Diese Beweisführung zu verstärken hat sich der damals 20jährige Boeckh vorbehalten (p. 76); in Wirklichkeit hat er in späteren Schriften seine Ansicht mehrfach wiederholt, ohne sie durch neue Gründe zu stützen. Das ist auch von anderer Seite nicht geschehen, und so möchte ich denn doch zu bedenken geben, ob diese wenig triftige Beweisführung die innere Unwahrscheinlichkeit aufwiegt, dafs Platon's Vertrauensmann sein Vertrauen so gröblich getäuscht hat! Denn der Verfasser der Epinomis hat, wenn er nicht Platon selbst ist, den Schein, Platon zu sein, erwecken wollen. Das konnte jeder andere eher thun als der mit der Herausgabe des Nachlasses betraute Jünger. Auch wende man nicht ein, das Altertum habe an die Beurteilung dieser Dinge einen minder strengen Mafsstab angelegt als wir. Das gilt für gewisse Zeiten und für gewisse Litteraturgebiete. In diesem Falle gilt es nicht. Werden wir doch anläfslich des Timaeos den Ernst und Eifer gewahren, mit welchem schon die unmittelbaren Schüler, ein Speusipp und Xenokrates, die wahre Meinung des Meisters aus seinen Schriften zu ermitteln bemüht waren.

(S. 229 Z. 9 von unten.) Von des „Phaedon" Verwerfung durch Panaitios war schon oben, zu S. 172, die Rede. Diese Athetese ist so ungeheuerlich, dafs man alle Mühe aufgewendet hat, die Nachricht umzudeuten und aus der Verwerfung der Echtheit eine Mifsbilligung des Inhalts zu machen. So Zeller in Commentationes Mommsenianae S. 402 ff. Allein sein Hauptargument, ein Gewährsmann jener Nachricht verrate seine Unwissenheit dadurch, dafs er von „einem gewissen Panaitios" spreche, ist nicht beweiskräftig. Jenes *Παναίτιός τις* ist vielmehr (wie schon Grote Plato I 157 sah) per contemptum gesagt. Ganz ähnlich gedenkt der keineswegs ungelehrte Aristokles bei Eusebios Praep. evang. XIV 18, 27 *Ἀναξάρχου τινός*; ebenso heifst ihm ebd. 29 der berühmte Skeptiker *Αἰνεσίδημός τις*. Der Willkür des Panaitios läfst sich die neu-platonische Kühnheit vergleichen, die sogar vor der Athetese des „Staates" nicht zurückgeschreckt ist; vgl. Freudenthal im Hermes XVI 201 ff.

(S. 230 Z. 10.) Am schwächsten begründet scheint die Athetese des Ion, ein Schriftchen, das schon das geniale Gleichnis von den magnetischen Ringen (533 d) vor Anfechtungen schützen könnte (wie der Magnet das Eisen, und dieses, sobald es magnetisch geworden, wieder anderes Eisen anzieht und so fort, so verhält sich die Muse zum Dichter, dieser zu seinen Hörern und diese wieder, wenn sie sein Werk vortragen, zu anderen Hörern). Dem vielfach angefochtenen Dialog ist neuerlich ein kräftiger Verteidiger erstanden in Walther Janell, Quaestiones Platonicae 325 ff. — (Z. 13—16.) Inbetreff der Briefe steht es so, dafs weder eine Generalathetese noch ihr Gegenteil sich als haltbar erweisen dürfte. In Wahrheit wird derartiges auch nicht mehr angestrebt. Selbst v. Wilamowitz, der auf diesem Gebiete zur Zeit in der Skepsis am weitesten geht, erklärt, Aristoteles und Athen I 334 Anmerkung 33: „Den platonischen Brief" (den 6. nämlich) „könnte ich sehr wohl für echt halten." Hingegen nimmt Blafs Rhein. Mus. LIV S. 36 „den 1. aus" — es ist übrigens ein Brief Dion's an Dionysios —, äufsert Bedenken auch gegen den 12. und will von den 5 Briefen, die nicht durch die Platon-Handschriften überliefert sind, „überhaupt nicht" reden. Auch Christ, Platonische Studien, München 1885, S. 26, gelten mehrere, darunter der 7. und 8. Brief als verdächtig. Vollkommen zutreffend bemerkt derselbe, dafs die 13 Briefe, welche Thrasyllos nambaft macht (L. Diog. III 6) und die daher, aus den oben angeführten Gründen, fast sicherlich auch unter den *ἐπιστολαί* der aristophanischen Liste zu verstehen sind (L. Diog. III 62), jedenfalls zu alt sind, als dafs man von „Schulübungen der Sophisten" u. dergl. sprechen könnte (S. 25). Auch der principielle, öfter empfundene als ausgesprochene Haupteinwand gegen die Echtheit der Briefe, der Widerspruch zwischen „der Welt der Ideale", in der ihn seine Werke heimisch zeigen, und der Alltagssorge, die in Platon's Briefen keinen

Digitized by Google

allzu geringen Raum einnimmt, wird von Christ ebd. S. 26 aufs beste beleuchtet und seiner Geltung entkleidet. Sehr beachtenswert dünkt mich was er zum Erweis der Echtheit des 13. Briefes vorbringt; so die Anspielung des Aristoteles (Metaph. Δ 5 1015ª 25) auf eine Stelle dieses Briefes (362ᵇ) — eine Anspielung von ganz ähnlicher Art wie jene, welche die Wahrheit eines biographischen Berichtes zu erhärten gedient hat (vgl. unsere Anmerkung zu S. 118). Wilamowitzens Gegenbemerkungen Hermes XXXIII 492 ff. scheinen mir durch Blafs a. a. O. und im vorhinein durch Christ entkräftet, mit dessen Auffassung der Altersverhältnisse von Platon's Mutter ich übereinstimme.

Alles in allem gewinnt die conservative Strömung in diesen Fragen sichtbarlich die Oberhand. Grote freilich, der das ganze Corpus Platonicum, wie Thrasyllos es bezeugt, jeder Anfechtung entziehen wollte, hat gewifs über das Ziel geschossen. Denn seine Grundvoraussetzung, die Annahme einer Schulbibliothek, welche die Schriften Platon's verwahrte und die noch Aristophanes zu Rate ziehen konnte, glauben wir widerlegt zu haben (Platonische Aufsätze II); und über seine gelegentlichen Versuche, die Zweifelsäufserungen des Altertums hinweg zu interpretieren (so Plato I 167 f.), ist kein Wort zu verlieren. Allein sein Spott über den Mifsbrauch des „platonischen Gefühls", sein Hinweis auf die grotesken Widersprüche der subjectiven Kritik hat Früchte getragen. Auch durch das Erstarken des historischen Sinnes ward gewagten Constructionen mehr und mehr der Boden entzogen. Kaum dünkt es uns heute noch glaublich, dafs der hervorragendste Veteran der Philosophiegeschichte vor 60 und einigen Jahren dem ausdrücklichen Zeugnis des Aristoteles entgegen die Gesetze für unplatonisch erklärt hat! Hier mag noch eine zwiefache Mahnung Platz finden. Man beachte den erstaunlichen Mangel an Folgerichtigkeit, dessen man sich in diesem Bereiche nicht selten schuldig macht. Das positive Echtheitszeugnis eines Athenaeos oder Aelian wird gleich Null geachtet; ein leise angedeuteter Zweifel eben dieser Litteraten aber soll, auch wenn er dem Zeugnis der um fast ein halbes Jahrtausend älteren Alexandriner schnurstracks widerspricht, ein zureichender Grund sein, nicht nur um das letztere in dem einzelnen Fall aufzuwiegen, sondern um das ganze Corpus Platonicum auf die Anklagebank zu verweisen! Inbetreff der Verwerfung aus inneren Gründen aber soll unseren Darlegungen im Texte (226/7) noch eine aus persönlicher Erfahrung geschöpfte Warnung folgen. Wer sich in eines der minder hervorragenden Gespräche brütend vertieft, gewahrt leicht zahlreiche Anstöfse, die ein Verwerfungsurteil zu rechtfertigen scheinen. Liest man aber eine Anzahl der Dialoge rasch nacheinander, so geschieht es häufig, dafs ein derartiger Eindruck durch einen zweiten berichtigt und beseitigt wird. Was uns in A als anstöfsig erschien, findet sich in B wieder, und hier im Verein mit Vorzügen, die jeden Gedanken an unplatonischen Ursprung ausschliefsen.

(S. 230 Z. 13—5 von unten.) Die beiden Anführungen aus L. Diog. III 38 (dagegen Cicero Orator 13, 41) und III 35.

(S. 230/1.) Vgl. Symposion p. 193ª und Menon p. 90ª, verglichen mit Xenophon's Hellen. III 5, 1. Diese Anspielungen haben bisher eine andere irgendwie sichere Deutung nicht gefunden. — (2. Absatz.) Grundlegend hat für die hier behandelten Fragen Friedrich Überweg's von der Akademie der Wissenschaften in Wien gekrönte Preisschrift „Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften", Wien 1861, gewirkt. Den Rückdeutungen und Vorausdeutungen platonischer Schriften aufeinander ist mit besonderem Erfolge nachgegangen Siebeck, Untersuchungen zur Geschichte der Philosophie S. 107² ff. Auch der Verf. hat dieses Gebiet betreten, Platonische Aufsätze I.

Digitized by Google

(S. 231/2.) Die sprachstatistische Untersuchung ward durch zwei voneinander unabhängige, aber in ihren Ergebnissen wesentlich zusammenstimmende Forscher inauguriert. Voran ging Lewis Campbell in seiner oben (zu S. 227 Mitte) genannten Ausgabe, der ein wichtiger Excurs in seiner und Jowett's Ausgabe des platonischen Staates II 46 ff. (Oxford 1894), ferner ein Aufsatz über die Stelle des Parmenides (Classical Review vol. X) gefolgt sind, verdeutscht von S. Mekler in der Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik (Bd. 111 u. 112). Es folgte Wilhelm Dittenberger mit seiner Abhandlung (1881, Hermes XVI 321 ff.): „Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge." Die wichtigsten Beiträge haben ferner geliefert: M. Schanz im Hermes XXI (1886) 439 ff., Constantin Ritter, Untersuchungen über Plato, Stuttgart 1888, und Hans v. Arnim im Winterprogramm der Rostocker Universität 1896/7: De Platonis dialogis quaestiones chronologicae. Die gesamte Litteratur dieses Gebietes findet man vereinigt und verwertet in Lutoslawski's Buch: The origin and growth of Plato's Logic, London 1897. Der Verfasser hat über den Fortschritt dieses Studienzweiges berichtet in der Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik Bd. 109, 162 ff. und im Anzeiger der kais. Akademie der Wissenschaften vom 20/4. 1898.

Zu Buch V, Cap. 3.

(S. 233/4.) K. F. Hermann: in seinem Werk Geschichte und System der platonischen Philosophie, Erster (einziger) Teil, Heidelberg 1839. Hermann's vornehmstes Verdienst war es, die Platonforschung von dem Bann der geistvollen, aber trügerischen Schleiermacher'schen Construction erlöst zu haben. Danach sollte Platon in früher Jugend einen Plan philosophischer Schriftstellerei ersonnen und im Laufe seines langen Lebens verwirklicht haben. Jeder vorangehende Dialog hätte den Leser auf einen nachfolgenden vorbereitet, die Gesamtheit der Gespräche gleichsam einen Cursus der Philosophie gebildet. Abgesehen von der unzulänglichen Begründung der Hypothese und von den Gewaltsamkeiten ihrer Durchführung giebt sie drei entscheidenden Einwürfen Raum. Wie wunderbar wäre es, wenn selbst ein philosophischer Genius in früher Jugend einen seine ganze Laufbahn umfassenden Plan entworfen, noch wunderbarer, wenn er daran unbeirrt durch inneres Wachstum und äufsere Einflüsse festgehalten hätte, und endlich — das gröfste der Wunder —: er soll die Abfolge seiner Werke und den Stufengang der aus ihnen zu schöpfenden Belehrung zugleich als so überaus wichtig erachtet und dennoch durch kein deutliches und sicher erkennbares Merkzeichen der Nachwelt überliefert haben! Indem Hermann jenes Scheingebilde umstiefs, hat er den Boden für die geschichtliche Betrachtung des Gesamtphänomens frei gemacht und zugleich das unbefangene Verständnis und die billige Würdigung der einzelnen Schriften ermöglicht, wodurch sie dem Walten der hyperkritischen Athetesenwut grundsätzlich entrückt wurden.

(S. 234 Z. 12.) Aristoteles: Metaph. *A* c. 6 u. *M* c. 4 (1078^b 30: *ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει κτἑ.*). — (Z. 18 von unten.) Vorgänger K. F. Hermann's: ich denke insbesondere an Friedrich Ast, Platon's Leben und Schriften, Leipzig 1816. Dieser Gelehrte hat zwar den Protagoras, gewifs annähernd richtig, an die Spitze der „sokratischen" Reihe gestellt (S. 56), aber als zweites Stück sogleich den Phaedros (S. 82 ff.) und nach dem Gorgias (S. 111) als viertes den Phaedon angesetzt (S. 141).

(S. 235 Mitte.) Platon's Altersphase ward am besten gekennzeichnet und beleuchtet von Campbell in den oben angeführten Schriften. Seine Zeitbestimmungen treffen fast durchweg mit denjenigen Dittenberger's (a. a. O.) zusammen. Der jetzt gelungenen Lösung dieser Probleme hat sich Friedrich Überweg schon 1854 beträcht-

Digitized by Google

lich genähert. In seiner Abhandlung „über die platonische Weltseele", Rhein. Mus. N. F. IX, der wir unter allen uns bekannten Platonstudien den ersten Preis zuerkennen möchten, hat er drei Schriftenreihen unterschieden auf Grund des Fehlens und des Vorhandenseins gleichwie der Modificationen der Ideenlehre. Den Phaedros rechnet er der zweiten Gruppe zu, der dritten, an deren Spitze er den Parmenides stellt, den Timaeos (S. 52 f.). Von der Skepsis, die ihn später an der Echtheit des Parmenides und Sophisten rütteln liefs, war er damals noch unberührt (vgl. S. 70).

(S. 241.) § 2. Einen lehrreichen Irrtum hat Siebeck hier begangen. Im Staat IV 430[b] wird eine Definition der Tapferkeit gegeben und alsbald 430[c] eine genauere Erörterung des Gegenstandes in Aussicht gestellt. Hierin kann man nur ein uneingelöstes Versprechen erkennen, die Ankündigung einer Absicht, die Staat VI 486[a—b] nur unzulänglich verwirklicht wurde. Siebeck bezieht jedoch diese Ankündigung auf den Laches (a. a. O. 127), den er darum jenem Buche des Staates nachfolgen läfst. Da er nun dem „Laches" nicht ohne Wahrscheinlichkeit den „Protagoras" nachstellt (S. 120) und diesem mit vollstem Rechte den „Gorgias" und „Menon", dem „Gorgias" gleichfalls mit Recht den „Phaedros" (129), so wird (von dem widerstreitenden Zeugnis der Sprachkriterien abgesehen) die mittlere Periode von Platon's Schriftstellerei in völlig unglaubhafter Weise überlastet, Platon's frühere Schaffenszeit so gut als völlig entleert. Wer genauer zusieht, wird übrigens aus der Gegenüberstellung von Staat 430[b] mit Laches 196[d] keineswegs mit S. schliefsen, dafs der Laches „die Erfüllung der im Staat 430[c] gegebenen Verheifsung" enthält (S. 127). Der Begriff des tierischen Mutes wird in der Laches-Stelle aus zahlreichen Einzelfällen herausgeschält und gleichsam erarbeitet, an der Stelle des Staates hingegen wie ein fertiger Besitz mit Sicherheit gehandhabt. Daraus ergiebt sich weit eher die umgekehrte Reihenfolge. Wenn auch v. Arnim De Platonis dial. quaest. chronolog. den Laches später als wir, aber freilich nicht so spät als Siebeck verfafst sein läfst (p. 19), so scheint er mir die Beweiskraft einiger weniger Antwortformeln denn doch zu überschätzen.

(S. 244 § 3.) Zu den seltsamsten Verirrungen der Hyperkritik gehört es, dafs selbst der reizvolle Charmides nicht weniger als der Lysis — „zwei Edelsteine im Kranze der platonischen Schriftstellerei, klein, aber auf das feinste geschliffen" (Lehrs, Plato's Phaedrus und Gastmahl XV) — der Ächtung verfallen sind, durch Ast, Socher und andere bis in die neueste Zeit.

(S. 248 Z. 13 von unten.) Auf die Parallele zu „Charmides" 174[b] im „Gorgias" 499[b] hat mein verehrter Lehrer Bonitz Platon. Studien[3] 251 hingewiesen — ein Werk, dem hier und anderwärts unsere Darlegungen vieles verdanken.

Zu Buch V, Cap. 4.

(S. 251 Z. 4 von unten.) George Grote: Plato II 45.

(S. 255, 2. Absatz.) Gegen Bonitzens Annahme, dafs die hier besprochene Argumentation (Protag. 332[a]) „von Plato nicht ernstlich gemeint sei" (a. a O. 265), spricht m. E. entscheidend der Umstand, dafs er sich des Doppelsinnes von *ἀφροσύνη* zur Zeit, da er noch reiner Sokratiker war, mit voller Klarheit gar nicht bewufst sein konnte. Denn solch eine strenge Unterscheidung ist unvereinbar mit der intellectualistischen Lehre, vermöge welcher der Wille ausschliefslich durch Einsichten bestimmt wird. Seltsam, dafs Bonitz das verkannt und zugleich übersehen hat, wie Platon in dieser Erörterung genau auf dem Standpunkt des xenophontischen Sokrates steht. Bonitz selbst formuliert den angeblich nicht ernst gemeinten „Satz, dessen Beweis hier unternommen wird", als: „*σωφροσύνη καὶ σοφία ταὐτό*", ohne sich, wie es

Digitized by Google

scheint, des Satzes der Memorabilien (III 9, 4) irgend zu erinnern: σοφίαν .. καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν.

Wenn Platon, wie Bonitz richtig bemerkt hat, an dieser Stelle in der Identification der einzelnen Tugenden weiter geht als sonst, so erklärt sich das bei meiner Auffassung des Dialogs, von der vergleichsweisen Unselbständigkeit des jugendlichen Verfassers abgesehen, aus der Verschiedenheit der hier und anderwärts vorwaltenden Gesichtspunkte. Im Protag. gilt es den inneren Zusammenhang der sokratischen Grundlehren der gangbaren, in einem glänzenden Vertreter verkörperten Lebensansicht gegenüber darzulegen und zu erhärten. Da konnte es leicht geschehen, daſs die einzelnen Doctrinen in ihrer von der Alltagsmeinung am weitesten abliegenden und darum am meisten zugespitzten Gestalt auftreten, während die in Wirklichkeit vorhandenen und bei anderen Anlässen auch gewissenhaft erwogenen Berührungspunkte zwischen der neuen und der gemeinüblichen Ansicht über Gebühr vernachlässigt werden. Daher jene Vorliebe für das Paradoxe, die ja auch die auffällige, ausschlieſslich hedonische Färbung der Schluſserörterung bewirkt hat.

(S. 256, 2. Absatz.) Ein „mühevolles Spiel“: vgl. Parmenides 137 b (πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν).

(S. 258/9.) Der Gedanke, daſs Platon hier (Protag. 349 e ff.) gegen Xenophon Memor. IV 6, 10 ff. polemisiere, hat sich einst dem Verf. und nicht minder Teichmüller (Litterarische Fehden II 52) aufgedrängt. Aber von den kaum lösbaren chronologischen Schwierigkeiten abgesehen: es wäre doch eine gar zu wundersame, nur für hie und da einen Leser erkennbare Art der Polemik gewesen!

(S. 262, 2. Absatz.) „Gesetze“: V 732 e. Diese Parallele wäre an sich allein hinreichend, um die vormals allgemeine, auch jetzt nicht völlig erloschene Meinung zu beseitigen, die „hedonistische“ Erörterung am Schlusse des Protag. sei nicht ernst gemeint. Im übrigen enthält auch das 9. Buch des „Staates“ (576 c—588 a) eine Erörterung, in welcher die Lust- und Schmerzempfindungen (die ἡδοναί und λῦπαι) als die Elemente der Glückseligkeit und ihres Gegenteils (der εὐδαιμονία und ἀθλιότης) namhaft gemacht und erörtert werden.

Zu Buch V, Cap. 5.

Der Gedankengang und die Gliederung des Gorgias sind vortrefflich dargelegt von Bonitz a. a. O. 1—46.

(S. 268 Z. 7 von unten.) Das Erstaunen antiker Leser: vgl. zu 277.

(S. 272 Z. 5 ff.) Die vielfachen und starken Spuren pythagoreischen Einflusses im Gorgias sind von den Erklärern bisher kaum bemerkt, jedenfalls nicht nach Gebühr gewürdigt worden. In Schleiermacher's und Jowett's Einleitungen, auch in Grote's Plato chapt. XXII finde ich keine darauf zielende Äuſserung. In Gercke's Einleitung (Platon's ausgewählte Dialoge, erklärt von H. Sauppe III, herausg. von A. Gercke) begegnet uns ein ganz beiläufiger Hinweis auf eine einzige Stelle (493 a) mit dem Bemerken: „Er (nämlich der historische Sokrates) hätte auch nie sich auf Pythagoreische Lehren berufen.“ Dahin gehören aber auch die im Text berührten Stellen 465 b—c, 505 e, 507 e—508 a und manches andere.

(S. 276.) § 6. Die Schilderung des Totengerichtes ist der erste der eschatologischen Mythen, die uns bei Platon begegnen. Über die Gesamtheit derselben haben 1893 Döhring (Archiv f. Gesch. d. Philos. VI 475 ff.) und A. Dieterich „Nekyia“ im wesentlichen übereinstimmend gehandelt. Beide leiten jene Darstellungen aus orphisch-pythagoreischen Quellen ab. Gelungen scheint mir Dieterich's Nachweis der Übereinstimmung von Plutarch De latenter vivendo fin. (Mor. 1382, 12 ff. Dübn.) mit

Digitized by Google

Staat 614[e] und der Herkunft beider Darstellungen aus einem verlorenen pindarischen Gedicht, S. 120 f. Von Döhring's Bemerkungen heben wir diejenigen hervor, die sich auf die Verinnerlichung der Vergeltungstheorie bei Platon beziehen, S. 488.

(S. 277 Z. 7.) Über jenes verlorene Gespräch des Aristoteles — *Νήρινθος* betitelt — vgl. Bernays, Die Dialoge des Aristoteles S. 89 ff. Zum Folgenden vgl. Athenaeos XI 505[d—e]. Zur „Verhandlung über den Wert . . . der Redekunst" vgl. Quintilian II 15, 24 ff., des Verf. Aufsatz: Die herculanischen Rollen III, Zeitschr. f. österr. Gymn. 1866, 697 ff. Die zwei Reden des Aristides heifsen *πρὸς Πλάτωνα περὶ ῥητορικῆς*. In der Rede *ὑπὲρ τῶν τεττάρων* findet sich (II 99, 7 Dind.) die Stelle, auf welche ich S. 268 Z. 7 von unten u. 278 oben Bezug nahm: *εἶτ' ἐλέγχειν μὲν βούλεται ῥητορικήν, κατηγορεῖ δὲ τῶν τυράννων καὶ δυναστῶν, τὰ ἄμικτα μιγνύς* —. Die Gegenschrift des Porphyrios erwähnt der Lexicograph Suidas s. v. *Πορφύριος*.

(S. 278, 3. Absatz.) Die Ermittelung des Zusammenhanges zwischen dem Pamphlet des Polykrates und dem platonischen „Gorgias" ist das Verdienst Gercke's in seiner Einleitung (a. a. O. XLIII ff.). Entbehrlich ist seine Annahme, dafs Libanios des Lysias Schutzschrift für Sokrates benutzt habe. Einen wichtigen Punkt der Übereinstimmung hat Gercke übersehen: Libanios führt § 139 (p. 70 Rogge, Amsterdam 1891) unter den Anklagepunkten den folgenden an: *ἀλλ' ἀργούς, φησιν, ἐποίει Σωκράτης*, in weitläufiger Ausführung bis § 146 (p. 73 R.). Damit vergleiche ich das Wort im Gorgias 515[e]: *ταυτὶ γὰρ ἔγωγε ἀκούω, Περικλέα πεποιηκέναι Ἀθηναίους ἀργοὺς καὶ δειλοὺς καὶ λάλους καὶ φιλαργύρους, εἰς μισθοφορίαν πρῶτον καταστήσαντα*. Es ist, wie wir zu sagen pflegen, ein Umkehren des Spiefses. Wunderbar wäre es, wenn den *πτωχὸς ἀδολέσχης*, wie Sokrates bei Eupolis heifst (vgl. Anm. zu S. 40 Mitte), nicht auch der Vorwurf getroffen hätte, die Athener schwatzhaft gemacht zu haben, was nun Platon mit *καὶ λάλους* zurückgiebt. Und da gleich darauf von der *μισθοφορία* die Rede ist, so kann man nicht umhin, an die in den 90er Jahren des 4. Jahrhunderts leitenden demokratischen Staatsmänner zu denken, die, wie Agyrrhios, die Volksbesoldung ausgedehnt, erhöht und somit das Werk des Perikles fortgesetzt haben (vgl. Aristoteles *Ἀθην. πολιτ.* col. XXI mit Kenyon's Bemerkungen p. 131[3]). Der zweite wichtige Anklagepunkt ist in § 167 ff. (p. 82 f. R.) bei Libanios zu lesen: Der Ankläger hat Solon und Theseus gerühmt *καὶ διεξῄει τοὺς τοῖς σοφισταῖς οὐ συγγενομένους, ὡς ἀγαθοὺς ἄνδρας γεγενημένους, τὸν Μιλτιάδην, τὸν Θεμιστοκλέα, τὸν Ἀριστείδην κτέ.* „Plato's Antwort darauf" — so bemerkt Gercke a. a. O. S. XLVII mit vollstem Recht — „steht im Gorgias", nämlich in der Gegenanklage eben der gefeierten athenischen Staatslenker. An der Richtigkeit dieser Schlufsfolgerungen scheint mir ein Zweifel nicht gestattet. Irgend eine uns nicht erhaltene Quelle hat Libanios sicherlich benützt; giebt es doch eine Anzahl Stellen, welche die Annahme einer freien Fiction ganz und gar ausschliefsen, die nur als Erwiderung auf überlieferte Anklagen verständlich werden und bei denen uns die platonische Apologie sowohl als Xenophon im Stich lassen. So vor allem die erwähnte Stelle, § 167 (p. 82 Rogge). Da nun einer der wenigen Punkte, die wir aus der Broschüre des Polykrates kennen, der Hinweis auf Konon's Verdienste ist (Favorinus bei L. Diog. II 39) und eben über Konon samt seinem Genossen Thrasybul bei Libanios § 177 (p. 86 R.) gehandelt wird, so kann wohl über die Hauptfrage ein Zweifel nicht bestehen. Über die Umkehrung des Verhältnisses durch v. Wilamowitz (Berlin. Sitzungs-Berichte 26./10 1899) wird man erst urteilen können, wenn man die Begründung dieser Ansicht kennen gelernt hat.

(S. 279 § 8.) Die hier durchmusterten Fehlschlüsse findet man Gorg. 474[c] ff., 476[b] ff.; das erste Glied des zweiten Paares (S. 283, 2. Absatz): 497[a] ff., den zweiten Paralogismus (284, 2. Absatz): 496[e] ff.

Digitized by Google

(S. 283 Z. 7.) Vgl. Rud. v. Ihering's Scherz und Ernst in der Jurisprudenz (Leipzig, 1884), S. 245 ff.: „Im juristischen Begriffshimmel". (S. 283/4.) Die Anführung aus den Gesetzen V 734 c—d.

(S. 284 Mitte.) Eine Anzahl von Gütern, unter denen die Weisheit das oberste ist, erkennt Platon an Gesetze I 631 b—c; als das einzige Gut erscheint die Weisheit Euthydem 281 e.

(S. 284/5.) Hier sei auch auf Guyau (Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction p. 91) hingewiesen, der sehr überzeugend darthut, daſs das dem Genuſs vorangehende Verlangen ganz und gar nicht durchweg als Schmerz empfunden werden muſs. Der extreme Hunger ist qualvoll, der Appetit ist angenehm. Der Stillung eines Verlangens geht nicht Unlust, sondern eine Lustempfindung voraus, falls das Verlangen hinter einem gewissen Ausmaſs von Heftigkeit zurückbleibt und seine Stillung als erreichbar und als nahe erreichbar gilt.

(S. 285/6.) Die zwei widersprechenden Stellen Gorg. 460 b (*οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος;*) u. 525 c (*οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως* [näml. ohne Strafe] *ἀδικίας ἀπαλλάττεσθαι.*

(S. 287 Z. 5 ff.) Die Nebeneinanderstellung der verschiedentlichen ethischen Maſsstäbe in den Gesetzen II 663 d und V 734.

(S. 288 Z. 7 von unten und ff.) Der kynisch gefärbte Ausspruch im Totengericht 525 d. — (Z. 4 von unten.) Pindar (Fragm. 133 Bergk — erhalten durch Platon Menon 81 b), Empedokles (457 ff. Stein).

Zu Buch V, Cap. 6.

(1. Absatz.) Die Frömmigkeit (*ὁσιότης*) erscheint als eine der Cardinaltugenden Protag. 330 b, Gorg. 507 b (*καὶ μὴν περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια*), Laches 199 d; hingegen kennt der Staat IV 441 c—443 b nur die übrigen vier Cardinaltugenden. Als notwendigen Wink über die Eliminierung der *ὁσιότης*, doch unter Beschränkung auf den Protagoras, hat schon Schleiermacher unser Gespräch verstanden I, 2[3], 38. Andere haben — wie Lutoslawski Plato's Logic p. 200 angiebt — auch den Gorgias herbeigezogen. Unsere chronologische Anordnung, jedoch mit ganz anderer Begründung, auch bei K. F. Hermann, Geschichte und System u. s. w. 480. Über die Athetese Ast's u. a. schweige ich lieber.

(S. 290 Mitte.) Mit der Kritik der Kronos- und Uranos-Mythen vergleiche man Staat II 378.

(S. 292 Z. 12.) Ich denke hier an Bonitzens treffliche Erörterung, Platonische Studien[3] 227 ff., insbesondere 234 f.

(S. 296 Z. 4 ff.) Über den Moral-Positivismus einiger Nominalisten vgl. Überweg-Heinze's Grundriſs II[8] 226, auch 309 f. Auf vieles Einzelne verweist Vict. Cathrein, Moralphilosophie I[2] 530. Nicht nur Occam und Gerson, auch Descartes und Pufendorf erscheinen unter den Classikern des Moral-Positivismus. — (2. Absatz.) Die Anführung aus Kant: Werke X 184 f. Rosenkranz und Schubert.

Charakteristisch für den Euthyphron ist die überlegene, mit dem Gegenstand spielende Ironie, die sich sogleich am Eingang kundgiebt. Der Ankläger des Sokrates wird nicht wie im Gorgias geschmäht (486 b: *κατηγόρου τυχὼν πάνυ φαύλου καὶ μοχθηροῦ*), sondern mit kalter turmhoher Verachtung behandelt. Überlegen ist auch die Kunst, die den Einzelfall mit der durch ihn veranlaſsten grundsätzlichen Erörterung zwanglos und wie absichtslos zu verflechten weiſs. Groſs ist ferner die logische Reife des Verfassers. Man beachte die strenge Unterscheidung von *οὐσία* und *πάθος* (11 a), das *ἐπὶ πλέον* (den weiteren Umfang) eines Begriffes (12 c), die Verwendung des Wortes

Digitized by Google

ὑπόθεσις, das in der Protagorasgruppe ganz zu fehlen scheint und hier (11c) technischer als im Gorgias (454c) gebraucht wird. Die präcise Art endlich, mit welcher der Begriff des *ὅσιον* jenem des *δίκαιον* subordiniert wird (12d) in scharfem Gegensatze zu ihrer, der populären Ansicht gemäfsen Coordination im Gorgias (507b), liefert eine weitere erwünschte Bestätigung der von uns vertretenen chronologischen Anordnung. Übrigens bildet der Euthyphron vielleicht die am meisten entscheidende Gegeninstanz gegen die Grote'sche Auffassung der *dialogues of search* als wirklich ergebnisloser Erörterungen.

(S. 296 § 3.) Die von Ast und Schaarschmidt bezweifelte Echtheit des Menon ist durch Aristoteles besser bezeugt als jene des Protagoras oder Gorgias. Vgl. die Stellen in Überweg's Untersuchungen S. 139.

(S. 297 Z. 12 von unten.) Zur gorgianischen Definition der Farbe vgl. I 476.

(S. 298, 2. Absatz.) Man vergleiche Menon 80d: *ἢ εἰ καὶ ὅ τι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσει ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα;* mit Xenophanes Fragm. 14 Mullach (von uns besprochen I 134 und 246): *εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών | αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε κτέ.*

(S. 299 Z. 2.) Die Anführung aus Pindar = Fragm. 134 (Bergk Poet. lyr. gr. I^4 428) Zur geometrischen Erörterung in Cap. 15 vgl. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik I^2 204 f. Was dort geliefert wird, ist „der Beweis des pythagoreïschen Lehrsatzes für den Fall des gleichschenklig rechtwinkligen Dreiecks".

(S. 300 Z. 7.) Die hier erwähnte Bestechung des Ismenias als unverächtliches chronologisches Merkmal verwendet oben S. 230.

(S. 301 Mitte.) Der Zusammenhang zwischen der Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*) und der ursächlichen Einsicht (*αἰτίας λογισμός*) bleibt dunkel, so lange man bei der letzteren an das eigentlich causale Geschehen denkt, das ja auf empirischem Wege ermittelt wird. Platon denkt dabei mehr an Gründe als an Ursachen. Es fehlt ihm das Wort Deduction, aber die deductive Erkenntnis ist es, die er hier im Auge hat, die ihm allein unumstöfsliche Gewifsheit zu bieten scheint und zu deren Versinnlichung ihm die Mathematik die geeignetsten Beispiele darbietet.

(S. 302ff.) Hier entlehne ich manches meiner Abhandlung: Platonische Aufsätze I. Wien 1887, S. 5ff. Für die zeitliche Stellung des Menon darf vielleicht auch der Umstand verwertet werden, dafs an mehreren Stellen, wo dazu ein Anlafs gegeben war (74a und 88a), die Frömmigkeit nicht als eine Sondertugend namhaft gemacht wird. So weit dieses Kriterium reicht, spricht es dafür, dafs dem Menon der Euthyphron voranging.

(S. 303 Z. 15.) Palinodie des Gorgias: man beachte den grellen Widerspruch zwischen

Gorgias 516e/517a	und	Menon 93a
Σω. Ἀληθεῖς ἄρα .... οἱ ἔμπροσθεν λόγοι ἦσαν, ὅτι οὐδένα ἡμεῖς ἴσμεν ἄνδρα ἀγαθὸν γεγονότα τὰ πολιτικὰ ἐν τῇδε τῇ πόλει.		*Σω. Ἔμοιγε, ὦ Ἄνυτε, καὶ εἶναι δοκοῦσιν ἐνθάδε ἀγαθοὶ τὰ πολιτικά, καὶ γεγονέναι ἔτι οὐχ ἧττον ἢ εἶναι.*

(S. 304 Z. 16 von unten.) Lob des Aristides im Gorgias: *εἷς δὲ καὶ πάνυ ἐλλόγιμος γέγονε* (in Ansehung gerechter Verwaltung) *καὶ εἰς τοὺς ἄλλους Ἕλληνας Ἀριστείδης ὁ Λυσιμάχου* (526b).

(S. 305 Absatz 3.) Über die Rückverweisung des Phaedon (72e ff.) auf Menon (81a ff.) vgl. Schleiermacher II 3^3, 11; Überweg, Untersuchungen 289f.; Siebeck, Untersuchungen^2 111; letzterer erkennt auch „die Priorität des Protagoras vor dem Meno und Gorgias" an (ebd. 129), während Überweg a. a. O. 296 mit vollstem Recht bemerkt: „Der Meno mufs mindestens nach dem Gorgias verfafst sein".

Digitized by Google

Zu Buch V, Cap. 7.

(S. 305 Z. 4 von unten.) Aristoteles spricht inmitten einer Polemik gegen Platon von *ἐρωτικοὶ λόγοι* Politik *B* 4 1262 b 11 mit Bezug auf die Rede des Aristophanes im „Symposion".

(S. 306 Absatz 2.) Goethe: Gespräche, her. v. Biedermann VII 294. — (Absatz 3.) Den hier besprochenen Gesichtspunkt hat v. Wilamowitz hervorgehoben, Göttinger gel. Anzeigen 1896 S. 636. Die in Frage kommenden theräischen Inschriften in Inscript. Graecae insul. maris Aegaei fasc. III, ed. Hiller von Gärtringen, No. 536ff. Über spartanische Bräuche vgl. Gilbert, Handbuch der griech. Staatsaltertümer I 70, über kretische vornehmlich Ephoros bei Strabo X (483/4).

(S. 306/7.) Auf Georg Hahn's Albanesische Studien S. 166 ff. hat mich das lehrreiche Werk von Havelock Ellis und Symonds: Das konträre Geschlechtsgefühl, S. 5 gewiesen.

(S. 307 Absatz 2.) Das über Agesilaos und Sophokles Gesagte bei Xenophon Agesilaos c. 5, 5 und Ion ap. Athen. XIII 603/4. — (3. Absatz.) Über die spätere Entstellung des Freundschaftsbundes Achill's und Patroklos' vergl. die Zusammenstellung in Roscher's Lexicon der Mythologie I 43, 45 ff. Zum Folgenden 307/8 vgl. Mahaffy, Greek Life and Thought from Alexander's death etc.[2] p. 254.

(S. 308 Mitte.) Die Anführung aus [Demosthenes] Rede 59 § 122. — (2. Absatz.) Die von Ast, Socher u. a. angefochtene Echtheit des Lysis ist schon durch die zahlreichen aristotelischen Anspielungen (vgl. Überweg Untersuchungen 172f.) genügend gesichert; noch mehr freilich durch seine innere Beschaffenheit. Der Parallelismus mit dem Symposion, der an einigen Stellen zu wörtlicher Übereinstimmung wird, während das letztere doch in ungleich gröfserem Stil ausgeführt und durch positive Lösungen der sokratischen Manier (scheinbarer Ergebnislosigkeit) entrückt ist, läfst über die Abfolge Lysis—Symposion und zugleich über die zeitliche Nähe der beiden Gespräche kaum einen Zweifel bestehen.

(S. 309 § 2.) Agathon's Bruchstücke bei Nauck [2] 592 ff.

(S. 317 Z. 14 von untenff.) Eine Anspielung auf den Charmides: nämlich 205 e, verglichen mit Charmides 163 b. Wegen des Verhältnisses zum Menon vergleiche Symp. 202 a mit Menon 97 a ff.

(S. 317/8.) Urteil über den Wert der Dichter: vgl. 209 a ff. gegenüber Gorg. 502 b ff. Berechtigung des Ehrgeizes: 208 c ff., verglichen mit Staat I 347 b.

(S. 318 Z. 6.) Unserer Auffassung des inneren Baues steht am nächsten Arnold Hug, Platon's Symposion (Leipz. 1876).

(S. 319 Z. 7 von unten.) Das kleine Gedicht (bei Bergk Poetae lyr. Graeci II[4] p. 301) schliefst mit dem Verse: *ὦ ἐμὸν ἐκμήνας θυμὸν ἔρωτι Δίων.* Dafs an der Echtheit dieser und anderer platonischer Dichtungen zu zweifeln kein Grund vorhanden sei, diese Überzeugung teile ich mit v. Wilamowitz.

Zu Buch V, Cap. 8.

(S. 320.) Zum ersten Absatz vergl. vor allem Tylor, Primitive Culture II 222. D'Acosta's Historia de las Indias war mir nur in französischer Übersetzung (Paris 1592) zugänglich. Dort findet sich der von Tylor citierte Satz p. 214f. Laffiteau's Moeurs des sauvages Américains I p. 360, auch angeführt von Debrosses, Du culte des dieux fétiches p. 59, berichtet über den Glauben der Irokesen, dafs jede Tiergattung ein Urbild im Lande der Seelen besitze, *ce qui revient aux idées de Platon.*

Digitized by Google

(S. 320/1.) Die Anführung aus Herbart: Ges. Werke XII 81. Die Darlegungen des Aristoteles Metaph. *A* 6 und ähnlich *M* 4.

(S. 322 Z. 15.) Schrift „Von der Kunst" (Hippokrates *περὶ τέχνης* § 2, VI, 3—4 Littré): vgl. des Verf. Apologie der Heilkunst S. 44 und S. 107 ff. — (Z. 13 von unten.) Das Epicharm-Fragment bei Kaibel Com. Graec. Fragm. I 1, p. 123 (Fragm. 171 = 41 Lorenz).

(S. 323 Z. 4.) Hermann Bonitz: Platonische Studien[3] S. 201. — (Mitte.) J. S. Mill: Ges. Werke XII 86 f. (Dissert. and Discuss. III 348 ff.)

(S. 325, 2. Absatz.) Dieser Vermittlungsversuch gehört Herbert Spencer an. — (S. 325 ff.) Vgl. vornehmlich die auf diesen Gegenstand bezüglichen Abschnitte in Mill's Logik, vor allem Buch II C. 5—7 (Ges. Werke II[2] 259 ff.); desgleichen Helmholtz, Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome, Populäre Aufsätze S. 23 ff., und desselben „Zählen und Messen, erkenntnistheoretisch betrachtet" in Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller gewidmet, S. 17 ff. Auch ebenda Kronecker, Über den Zahlbegriff S. 263 ff. Stallo's Polemik gegen Mill (Die Begriffe und Theorien der modernen Physik S. 138 ff.) ist zum Teil, aber sicherlich nur zum Teil zutreffend. Ungleich näher als der durch ihn beim deutschen Publicum eingeführte Stallo steht unserem — empirischen — Standpunkt Ernst Mach selbst in den erkenntnistheoretischen Excursen, die er seinen „Principien der Wärmelehre" beigefügt hat; vgl. auch dessen Analyse der Empfindungen[2] 264 f.

(S. 327 § 3.) Xenophanes und sein *πνεῦμα*: nach L. Diog. IX 19; vgl. Rohde Psyche II[2] 258. Zu den alt-arischen Vorstellungen im folgenden vgl. Darmesteter, Zend-Avesta I 187 (Sacred Books of the East IV), wo Spuren der Lehre von der Rückkehr der Bestandteile des Menschen zu den Elementen auch im Rig-Veda und in der Edda nachgewiesen werden.

(S. 328, Z. 3/4.) Die Anführung aus Epicharm Fragm. 245 Kaibel = 8 Lorenz. Über die Echtheit dieser und verwandter Bruchstücke hat Verfasser kürzlich (Beiträge zur Kritik und Erklärung u.s.w. VII S. 5 ff.) gehandelt, desgleichen über tiefgreifende Übereinstimmungen des Epicharm und Xenophanes (Z. 9). — Z. 6 Verkehr der beiden an Hieron's Hofe: nach Marm. Parium im C. I. G. II p. 302; Clem. Strom. I 14, 64 (353 Pott.) u. Plut. apophthegm. 175 (Mor. 208, 29 ff. Dübn.). — (Z. 7.) Aristoteles: nämlich Metaph. *Γ* 5 1010[a] 5, behandelt vom Verf. Beiträge III S. 8 f., wo der Vers gewonnen ward: *εἰκότως μὲν οὐκ ἔφα τόδ' ἀλλ' ἀλαθέως ἔφα*, jetzt Fragm. 252 K. — (Z. 13) Menander: Epicharm-Fragm. 239 K. = 11 Lor. Das nächsterwähnte Epicharm-Fragm. 249 = 2 Lor. (S. 329/30), Herodot's Erzählung VI 86.

(S. 331, Z. 25.) Ernst Renan: Les Apôtres, Introduct. p. LXIV. Vgl. auch desselben tiefsinnige Bemerkungen Hist. du Peuple d'Israël IV 359/60.

Zu Buch V, Cap. 9.

(S. 332 Z. 5.) Das Goethe'sche Wort: in seinen Gesprächen mit Eckermann S. 101. — (Mitte.) Des Polykrates Lobrede auf die Mäuse u.s.w.: vgl. Blaſs Attische Beredsamkeit II[2] 367 ff.

(S. 335 Mitte.) Eine unverkennbare Rückbeziehung auf den Gorgias im Phaedros 260[e]: *ὥσπερ γὰρ ἀκούειν δοκῶ .... οὐκ ἔστι τέχνη, ἀλλ' ἄτεχνος τριβή.* An der neu gewonnenen höheren Schätzung der Rhetorik hält Platon fest, selbst noch im Staatsmann 304[a] (vgl. Thompson Einleitung zu seiner Ausgabe des Phaedros XVI). Ein anderer Anklang an den Gorgias (452[e]) Phaedros 261[a]. Zu diesem Zeitverhältnis stimmt aufs beste das rasche Hinweggleiten über den hochgefeierten Rhetor (*Γορ-*

Digitized by Google

γίαν . . . ἐάσωμεν εὕδειν). Das konnte sich Platon wohl nur erlauben, wenn er sich schon vorher mit ihm aufs einläſslichste beschäftigt hatte. Auch 260[a] und 260[d] erinnern an Stellen jenes Dialogs.

(S. 336 Z. 13.) Der Vergleich eines litterarischen Kunstwerks mit einem Organismus erscheint hier zum erstenmal (Phaedr. 264[c] und 268[d]) und kehrt, worauf Thompson a. a. O. p. 103 hinwies, wieder Philebos 64[b] und ein wenig modificiert Staatsmann 377[b]. Hier wie so oft folgt den Spuren seines Meisters Aristoteles, Poetik cap. 23 1459[a] 20. Der Gedanke war auch dem jungen Goethe geläufig (37, 315 Weimarer Ausgabe).

(S. 337 Z. 14—16.) Aus Schleiermachers Einleitung zu Platon's Werken I, 1[3], 16.

(S. 338 Absatz 2.) Über Platon's politische Abneigung gegen Lysias und Vorliebe für Isokrates handelt vortrefflich Niebuhr, Vorträge über alte Geschichte II 212. — (Z. 13 von unten.) Kunst der Ethopöie: man vergleiche die Urtheile der Alten bei Blaſs a. a. O. I[2] 392. Wenn das Genrehafte in Sophron's Mimen Platon anzog (vgl. S. 215 f.), in den Anwaltsreden des Lysias aber abstieſs, so liegt der Widerspruch mehr in den Worten als in der Sache. Jene Artung des Mimos, die wir zum Teil aus den Bruchstücken und noch mehr aus Theokrit's Nachbildungen kennen, hat das Alltägliche durch frei waltenden Humor verklärt; die Advocatenrede des Lysias haftet am Alltäglichen und mochte dem Verfasser des Staates gegen sein Verbot zu verstoſsen scheinen: *τὰ δ' ἀνελεύθερα μήτε ποιεῖν μήτε δεινοὺς εἶναι μιμήσασθαι* (III 395[c], vgl. auch 396[d], 397[a], 398[a], ferner das Verdict gegen alles Banausische VI 495[d]).

(S. 339, Z. 7.) Über die gegen Aeschines gerichtete Gerichtsrede des Lysias vgl. zu S. 417/8.

(S. 339 Absatz 2.) Die Beeinflussung des Isokrates durch sokratische Lehren behandelt eingehend und trotz mancher minder gewichtiger Argumente im ganzen überzeugend Schröder Quaestiones Isocrateae duae, Utrecht 1859, p. 1—41. Einiges besagt die antike Tradition [Plutarch] Vitae X oratorum IV 35 (Mor. 1022, 16 Dübner). Auch ist das Schluſscompliment am Ende des Phaedros ohne persönliche Beziehungen der beiden kaum verständlich. — Gegnerschaft gegen Antisthenes: vgl. Blaſs a. a. O. II[2] 45. Daſs Platon schon zur Zeit, da er den Phaedros schrieb, dem Antisthenes abgeneigt war, kann man nicht ohne Wahrscheinlichkeit aus dem Spott über Mythendeutung 229[b] ff. schlieſsen. — (Z. 11 von unten) Cicero's oft angegriffene Meldung: haec de adulescente Socrates auguratur. at ea de seniore scribit Plato et scribit aequalis — (Orator c. 13, 42) gilt uns als vollkommen wohlbegründet. Unsere Auffassung des vielberufenen vaticinium wurde schon vor einem Menschenalter von Thompson a. a. O. p. 182/3 vorweggenommen, und ähnlich hat auch Constantin Ritter (Untersuchungen über Plato S. 133), wenngleich nicht ohne einige Übertreibung, geurteilt.

(S. 340 Z. 15 ff. von unten.) Die Beziehungen zwischen Platon und Isokrates sind ein Gegenstand fast endloser Erörterungen geworden. An der Spitze dieser Litteratur steht die grundlegende Abhandlung des um das Verständnis Platon's sowie Aristoteles' hochverdienten Leonhard Spengel: Isokrates und Platon, Münchener Akademie-Schriften 1855. Von seiner „Philosophie" spricht Isokrates Rede XII § 9, XV § 50, vgl. auch § 41, im Gegensatz zu der Unfruchtbarkeit der „sogenannten Philosophie" § 270 und § 181, mit directem Bezug auch auf Platon X in.; von den Fürsten der Streitkunst XV § 261. Der Wutausbruch gegen den toten Platon V § 12 ist ein Jahr nach Platon's Tode, also wohl unter dem unmittelbaren Eindruck der soeben veröffentlichten Gesetze und der darin enthaltenen, dem Rhetorenstand überaus

Digitized by Google

feindseligen Äufserungen (XI, 937/8) erfolgt. Die stärksten Kundgebungen seines Selbstgefühls wohl XII § 13 und XV § 46 ff.

(S. 341 § 4.) Die Übereinstimmung zwischen Phaedros 269d und Isokrates' Sophistenrede (XIII) § 15—18 hat nicht, wie Blafs a. a. O. II² S. 29 f. irrtümlich behauptet, zuerst Reinhardt De Isocratis aemulis, sondern längst vorher Spengel a. a. O. S. 17 bemerkt und erörtert. Der Verfasser steht auf Seite derjenigen, die, wie Blafs a. a. O., Überweg, Philologus 27, 177, Bergk, Fünf Abhandlungen u. s. w. S. 31, Siebeck, Untersuchungen 129 f., Zycha 16. Leopoldstädter Gymnasial-Programm Wien 1880) S. 28, Natorp im Hermes 35, 389 ff., minder bestimmt auch Thompson a. a. O. p. 120, Platon für den Entlehnenden halten. Die eingehendste Begründung giebt Siebeck a. a. O. der das Verhältnis der beiden Schriften am genauesten untersucht hat. Damit hängt die bedeutungsvolle Frage nach der Abfassungszeit des Phaedros eng zusammen. Das anonyme antike Gerede, Phaedros sei Platon's Erstlingsschrift (vgl. S. 230), hat mehrfache Nachfolge gefunden. Schleiermacher legt jener Überlieferung zwar keinerlei Gewicht bei (Platon's Werke I. 1³ S. 53), doch glaubt er, dass die Absicht des Gesprächs und die Art ihrer Durchführung ihm „unwiderruflich die früheste Stelle unter allen Werken des Platon" sichert (a. a. O. S. 47). Auch Bonitz ist für die frühe Abfassung des Phaedros eingetreten. Er findet, kurz gesagt, dafs die verschiedenen darin behandelten Themen nicht so vollständig und zwanglos ineinander gearbeitet sind, wie wir dies von der vollendeten Meisterschaft Platon's erwarten durften. „Mit Vorzügen, die nur dem genialen Künstler erreichbar sind, verbinden sich Mängel, in denen wir den anfangenden Künstler werden erkennen dürfen" (Platon. Studien³ 292). Man darf, meine ich, erwidern, dafs nicht unzulängliches Geschick in der Bewältigung der Aufgabe, sondern die übergrofse Schwierigkeit derselben an den von Bonitz namhaft gemachten Mängeln die Schuld trägt. Die Dünnheit der „verbindenden Fäden", die Ersichtlichkeit der „Fugen der Gliederung" — beides kehrt im „Staat" und in den „Gesetzen" in erhöhtem Mafse wieder. Mit diesen Werken, nicht mit den „kleinen, an Inhalt nicht bedeutenden", aber auch nicht mit den „vollendeten Werken", deren Inhalt zwar höchst bedeutend, aber doch ungleich einheitlicher ist, hätte Bonitz den Phaedros vergleichen müssen, um ihn mit voller Billigkeit zu beurteilen. Der jüngste Versuch, den Phaedros der platonischen Frühzeit zuzuweisen, ist von Usener unternommen worden (Rhein. Mus. 35, 131 ff.). Danach soll Platon den Phaedros „überraschend früh, schon im 25. Lebensjahr", nämlich 403 oder 402 geschrieben haben. Das ist, von allem anderen abgesehen, u. E. schon durch die Art, wie Lysias als „der bedeutendste Redenschreiber seiner Zeit", *δεινότατος ... τῶν νῦν γράφειν* (228ᵃ), darin erscheint, vollständig ausgeschlossen. Denn Lysias hat — worauf auch Grote, Plato I 200 in verwandtem Zusammenhang hinweist — 403 eine Rede gehalten, in der er von seiner „Unerfahrenheit" spricht. Diese könnte man zur Not noch auf seine Ungewohntheit im öffentlichen Auftreten beziehen. Allein die umgebenden Worte: *μὴ διὰ τὴν ἀπειρίαν ἀναξίως καὶ ἀδυνάτως .... τὴν κατηγορίαν ποιήσωμαι* (Rede XII § 3) lassen es, wie ich mit Blafs a. a. O. I² 542 urteile, ganz unmöglich erscheinen, dafs er damals bereits ein vielgefeierter Redenschreiber war. Auch schildert jene Rede seine persönlichen Verhältnisse und den Umschwung, den diese unter der Herrschaft der 30 Tyrannen erlitten haben. Er war vorher ein sehr wohlhabender Mann und ist erst jetzt verarmt. Das ist ein zweiter entscheidender Grund gegen die Annahme, er sei schon vorher ein Rhetor von Beruf und ein Fachmann gewesen, der so, wie es im Phaedros a. a. O. geschieht, dem „Laien" (*ἰδιώτης*) gegenübergestellt werden konnte. Man vergleiche, was wir über die Geringschätzung solch einer banausischen Thätigkeit I 465, Anm. zu 335/6, zusammengestellt haben. Derartiges vorauszusetzen könnten uns nur

Digitized by Google

Gründe oder Zeugnisse von geradezu überwältigender Stärke vermögen. In Wahrheit führt uns das Datum keiner einzigen lysianischen Rede hinter jenen Zeitpunkt zurück. Usener's Beweisführung fuſst zum gröſsten Teil auf der Notiz in Cicero's Brutus XII 48: nam Lysiam primo profiteri solitum artem esse dicendi; deinde, quod Theodorus esset in arte subtilior, in orationibus autem ieiunior, orationes eum scribere aliis coepisse, artem removisse. Mag immerhin Aristoteles Cicero's Gewährsmann sein (vgl. § 46), der Wortlaut seiner Meldung liegt nicht vor uns, und die Möglichkeit einer freieren Wiedergabe derselben durch Cicero kann nicht als ausgeschlossen gelten. Mit einem Worte: wir sind keineswegs zu der Annahme genötigt, daſs die beiden hier erwähnten Bethätigungsweisen des Lysias sich geradezu abgelöst haben, und daſs seine Lehrwirksamkeit somit bereits seinen frühesten Gerichtsreden vorangegangen sei. Vielmehr zwingen uns die aus den Lebensumständen des Lysias sich ergebenden Schlüsse, die aristotelisch-ciceronische Notiz dahin aufzufassen, daſs Lysias anfänglich, aber nicht vor 403, Lehrer der Rhetorik war und daſs diese seine Thätigkeit mehr und mehr vor seiner Wirksamkeit als Logograph oder Advocat in den Hintergrund getreten ist. An dieser unserer Auffassung kann uns auch nicht die von Reinhardt, De Isocratis aemulis p. 4 herbeigezogene Behauptung des Isokrates irre machen, wonach niemals ein Logograph Lehrer der Rhetorik geworden ist (R. XV § 41). Das mag streng genommen richtig sein, widerspricht aber, also aufgefaſst, auch nicht der uns durch die Thatsachen aufgenötigten Vorstellung von Lysias' Lebensgang. Daſs aber der Übergang von dem einen zu dem anderen dieser Berufe sich so vollzogen habe, daſs der zuerst ergriffene vollständig aufgegeben war, ehe der zweite begonnen ward, das mag von Isokrates selbst gelten, der als Anwalt begonnen und als Lehrer geendet hat und der übrigens beflissen war, die Spuren seiner kurzen Advocatenlaufbahn zu verwischen (vgl. I 335/6): eine derartige unverbrüchliche Norm, die auch bei umgekehrter Reihenfolge Lysias oder Antiphon einhalten muſste, kann es nicht gegeben haben.

Der höchst auffällige Anklang an die Phaedros-Stellen 275 [d], 276 [d–e], 277 [e] in der Rede des Alkidamas § 27 und § 35 ist von Zycha a. a. O. 25 f., die Polemik des Isokrates (im Panegyrikos, R. IV § 11 ff.) gegen Alkidamas (§ 12 ff.) von Reinhardt a. a. O. p. 16 bemerkt und von ersterem für die chronologische Fixierung des Phaedros aufs beste verwertet worden. Die Fixierung des Panegyrikos auf 380 oder 381 war die herkömmliche (vgl. Blaſs a. a. O. II² 251) und ist kürzlich durch v. Wilamowitz Aristoteles und Athen II 380 durch den naheliegenden Bezug auf die olympische Festfeier (Hochsommer 380) noch genauer festgelegt worden. Ob die Rede „noch in der zweiten Hälfte des Jahres 381 abgeschlossen“ war, wie Judeich (Kleinasiat. Studien S. 137 ff.) behauptet, Beloch (Griech. Gesch. II, 219) bestreitet, braucht uns nicht zu kümmern. Über die Abfassungszeit der Sophistenrede vgl. Blaſs a. a. O., S. 17 u. 22.

(S. 341 Z. 13 von unten ff.) Die beiden hier erwähnten Stellen finden sich Symp. 209 [c–d] und Phaedros 277 [e] nebst 278 [c]. Man kann uns einwenden, daſs im Staat X 599 [d–e] Lykurg und Solon wieder ehrenvoll genannt werden. Doch darf man nicht vergessen, daſs Platon dem Solon als dem Freund seiner Vorfahren (s. Timaeos und Kritias) persönlich immer hohe Verehrung zollte, und Lykurg's bedarf dort Platon als einer Folie für den getadelten Homer. Wie die Gesetzgeber werden in jener Partie des Staates auch die Sophisten gar glimpflich behandelt. — Der neueste Versuch, die Priorität des Phaedros zu erweisen (Ivo Bruns, Attische Liebestheorien, Neue Jahrbücher 1900 S. 17 ff.), ist geistreich, aber von Künstelei und Gewaltsamkeit keineswegs frei. Das Hauptargument läſst sich geradezu umkehren. Das Symposion weiſs nichts von persönlicher Unsterblichkeit; ihre Stelle vertritt die Fortsetzung des individuellen Daseins durch die leibliche und geistige Nachkommenschaft. Nun beschäftigt aber die Frage der individuellen Unsterblichkeit Platon gar an-

Digitized by Google

gelegentlich im „Phaedon“, im „Staate“, in den „Gesetzen“. Die letzteren wiederholen sogar, wie wir sehen werden, einen im Phaedros vorgebrachten Unsterblichkeitsbeweis. Die Sonderstellung des Symposion in diesem Betracht beweist daher, soweit sie irgend etwas beweist, seine Priorität, nicht jene des Phaedros.

(S. 342 Z. 3ff.) Die hier hauptsächlich in Betracht kommenden Stellen des Phaedon sind 76[d] und 100[b]: *εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεί* und *ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα* — beides von der Ideenlehre, während es von ebenderselben Phaedros 247[c] heifst: *τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν.* Noch ehe Platon es wagte, die Ideenlehre durch Sokrates und somit im eigenen Namen auszusprechen, hat er sie, und auch da mit der Einschränkung auf die Idee der Schönheit, im Symposion (211[e]) der Seherin Diotima in den Mund gelegt.

(S. 342 Mitte ff.) Die hier erörterte Frage hat Verfasser eingehend Platon. Aufsätze I (Zur Zeitfolge platonischer Schriften) behandelt. Seine Vermutung, dafs uns der Phaedros in zweiter Bearbeitung vorliegt, gilt ihm noch immer (oder vielmehr von neuem, da er zeitweilig an ihr irre ward) als der einzige rettende Ausweg aus zahlreichen, sonst unlösbaren Schwierigkeiten. Gar wenig scheint ihm der dawider erhobene Einwurf zu besagen, Platon würde sich, wenn er in einem späteren Zeitpunkt den Phaedros in zweiter Auflage veröffentlicht hätte, durch die mittlerweile getrübte Beziehung zu Isokrates veranlafst gesehen haben, jenes vaticinium zu tilgen. In Wahrheit enthielt dieses von allem Anfang an nur ein sehr bedingtes und relatives Lob (vgl. S. 339), und dafs der Verfasser des bereits allbekannten Werkes die zu seinem Bestand gehörige Äufserung anläfslich einer Textes-Revision, an die wir allein denken, tilgen mufste — um das anzunehmen, denken wir zu grofs von Platon. (Zugestimmt hat uns Blafs Attische Beredsamkeit III 2[2], 392).

Zu Buch V, Cap. 10.

(S. 343, Absatz 2.) Hier freue ich mich, mit Windelband (Platon S. 77) genau übereinzustimmen. Ich weise darauf um so lieber hin, da die Tendenz zur Verflüchtigung der Ideenlehre und die ungeheuerliche Annahme, Platon sei in Betreff seiner Grunddoctrin von Aristoteles missverstanden worden, heutzutage eine nicht unerhebliche Verbreitung gefunden hat. Eine derbe, aber u. E. nicht unzutreffende Abweisung dieses Gedankens mag man in einem Briefe von Lehrs (Briefe von und an Lobeck und Lehrs S. 1002/3) nachlesen.

(S. 344 Mitte.) Philolaos: vgl. über sein Weltsystem dieses Werk Buch I Cap. 4. Wir werden ihm in der Besprechung des Timaeos wiederbegegnen und versparen uns weitere Mitteilungen bis dahin.

(S. 348 Absatz 2.) Über die Rückbeziehung des Phaedon auf den Menon vgl. zu S. 305 Absatz 3. Ein „Schattenbild“ der echten Tugend heifst die Klugheitsmoral im Phaedon 69[b].

(S. 348/9). Eine Berichtigung der im Phaedon 101[d-e] ausgesprochenen methodischen Regel enthält der Staat VI 511[a-b] und VII 533[b-d]. (Anderes Derartige bei Lutoslawski Plato's Logic 308—310 u. 312.) Ebenso scheint der Staat X 611[b] mit den Worten: *ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή* (nämlich als ein Zusammengesetztes) auf die jetzt fallen gelassene Lehre von der Einfachheit der Seele, wie sie im Phaedon vertreten wird, zurückzublicken (vgl. Schultess Platonische Forschungen S. 49 und 55, der übrigens die von uns verworfene Folgeordnung „Phaedon — Phaedros — Republik“ ebd. S. 58 verfochten hat). Als ebenso irrig gilt uns die von anderen vertretene Annahme, dem Phaedon gehe der Theaetet voran. Diesen Anschein erzeugt allerdings der Umstand, dass Aporien, die im Phaedon 96[a] ff. erörtert und 102[b] ff.

Digitized by Google

mittelst der Ideenlehre gelöst werden, im Theaetet 154[c] gleichfalls auftauchen, ohne eine Lösung zu finden. Solch ein Verhältnis spricht in der Regel allerdings für die in diesem Falle von uns bestrittene Folgeordnung. Der Schlufs ist aber eben diesmal ein keineswegs zwingender. Jene Aporien werden nämlich im Theaetet nicht einfach als solche, sondern als Corollare erörtert, die aus den daselbst bekämpften Doctrinen anderer Schulen fliefsen und deren Lösung aus ihnen nicht zu gewinnen ist. Mit anderen Worten: die kritische Durchmusterung der Theorien eines Aristipp und Antisthenes ist es, die Platon zu Aporien zurückführt, die er auf seinem Standpunkt und mit seinen Mitteln bereits gelöst zu haben glaubt. Auch im 7. Buche des Staates (523 ff.) kommt Platon auf jene Aporien zurück, und doch haben wir soeben gesehen, dafs dieses und die benachbarten Bücher jedenfalls dem Phaedon nachgefolgt sind. Diesen sehr tief herabzurücken, dazu konnte der Umstand verführen, dafs der Phaedon in Belohnungen und Bestrafungen des Jenseits die verläfslichste Grundlage der Tugend erblickt (vgl. insbesondere 107[c]), während doch der „Staat" das Leben des Gerechten auch auf Erden als das glückseligste, jenes des Ungerechten als das unseligste zu erweisen trachtet. Allein ein darauf gebauter Schlufs würde in die Classe derjenigen gehören, die zu viel beweisen! Denn dann müfsten wir den Phaedon auch den „Gesetzen" nachstellen (vgl. V 732[e] ff.), was selbstverständlich aus äufseren und inneren Gründen gleich sehr unmöglich ist. Nur so viel räumen wir bereitwillig ein, dafs der Phaedon in einem Zeitabschnitt verfafst sein mufs, in welchem dem Philosophen das Zusammenfallen von Gerechtigkeit und Glückseligkeit nicht so unverrückt feststand wie in anderen Epochen seines Lebens. Und dafs es an Schwankungen auch dieser seiner Fundamental-Überzeugung nicht gefehlt hat, das lehren uns sogar noch die „Gesetze" (II 663[b-e]). Wie dem Endpunkte, so steht der Phaedon auch dem Anfangspunkte der platonischen Schriftstellerei recht sehr fern. Dafür spricht nebst dem, was wir über das Verhältnis zum Protagoras gesagt haben, auch, wie von Grote Plato II 152 bemerkt ward, die Art, wie am Schlufs des Sokrates gedacht wird: *ἀνδρὸς . . . τῶν τότε . . . ἀρίστου κτέ.*

(S. 350/1.) Das hier erwähnte Gleichnis im Staat X 611[c-d]. Zur ganzen vorangehenden Erörterung vergleiche man Phaedon 82[e] ff., insbesondere 83[d], auch 93[d], 94[b] ff.

(S. 351 § 4.) Bonitzens meisterhafte Analyse in seinen platonischen Studien[2] 293 ff. Auch die vielverhandelte Frage, ob Phaedon 96[a] ff. der Entwicklungsgang des historischen Sokrates oder Platon's selbst geschildert wird, erfährt dort S. 309 Anm. 8 die offenbar allein richtige Beantwortung: „Platon . . . gibt nicht eine historische Erzählung . . . sondern er legt in den Hauptumrissen die Gründe dar, welche von der Naturphilosophie zu der Begriffsphilosophie führen". Das schliefst u. E. nicht aus, dafs einzelne Züge, wie der aus Bewunderung und Enttäuschung gemischte Eindruck, den Sokrates von der Lehre des Anaxagoras empfing, auch geschichtliche Wahrheit besitzen mögen. Man vgl. was S. 37 über seinen frühen Verkehr mit dem Anaxagoreer Archelaos bemerkt ward.

(S. 353 Absatz 2.) Die Auffassung der Seele als einer Harmonie des Leibes erscheint durch Dikaearch vertreten bei Aëtius, vgl. Doxographi p. 387,5. Im übrigen vgl. Zeller I 1[5] 444f. Dem Philolaos und dem Pythagoras legt diese Lehre bei Macrobius Somnium I 14. Auf sie bezieht sich, ohne Nennung eines Namens, Aristoteles De anima *Α* 4 und Politik *Θ* 5 fin. Die Zeugnisse über Aristoxenos bei Zeller II 2[3] 888 Anm. 1,

(S. 355 Z. 9.) Ein Ausleger der jüngsten Zeit: Windelband Platon 137. — (2. Absatz.) Die Stellen des Phaedros und der Gesetze sind 245[c] ff. und X 854[e] ff.

(S. 356 Z. 4.) Vgl. Staat X 608[d] ff. — 2. Absatz.) Ich habe Phaedon 73[c] ff. im Auge.

Digitized by Google

Zu Buch V Cap. 11.

(S. 357 Absatz 2.) Die vielbestrittene Echtheit des Menexenos gilt uns als gesichert durch die aristotelischen Anspielungen Rhetorik *Α* 9 1367[b] 8 und *Γ* 14 1415[b] 30. Das letztere Zeugnis insbesondere, mit dem Eingang: *ὃ . . . . . λέγει Σωκράτης ἐν τῷ ἐπιταφίῳ*, läfst keine Widerrede zu, da Aristoteles in keinem nachweisbaren Falle in dieser Weise andere als platonische Gespräche anführt. Überweg's Ausflucht (Untersuchungen S. 146) scheitert an Stellen wie Politik *Β* 6 1265[a] 10, wo *οἱ τοῦ Σωκράτους λόγοι* geradezu als Gesamtbezeichnung der platonischen Dialoge erscheint. Auch gilt mir die Echtheit des III. Buches der Rhetorik nach Diels' Darlegungen in den Abhandlungen der königl. preufs. Akad. der Wissenschaften 1886 als gesichert. Über die Absicht des Autors denke ich genau so wie Grote (Plato III 8), Diels a. a. O. S. 21 und Wendland Hermes 25, 180. Grote fehlt darin, dafs er von der Persifflage in der Durchführung des Themas nichts wissen will, während andere es verkennen, dafs Platon, von seinem Gegenstande fortgerissen, mitunter der parodistischen Absicht ganz und gar vergessen hat.

(S. 358 Z. 3.) Ob Menexen. 238[c-d] geradezu auf Stellen der perikleischen Leichenrede (Thukyd. II 37) gemünzt ist, wird sich schwerlich entscheiden lassen. Der Scherz, Aspasia habe Abfälle der von ihr verfafsten Rede zusammengeleimt (236[b]), scheint diese unsere Mutmafsung zu begünstigen. Den Einwand, Platon habe das Geschichtswerk des Thukydides nicht gekannt, lasse ich nicht gelten. Das ist an sich unglaublich, und überdies scheint mir zwischen Staat VIII 560[d-e] und Thukyd. III 82/3 eine Übereinstimmung zu bestehen, die kaum eine zufällige sein kann.

(S. 359 Z. 3.) In den ersten Büchern des Staates: vornehmlich I 335[b-d]. — (Z. 15.) Wie jüngst nachgewiesen ward: von Dr. Heinrich Gomperz Über die Abfassungszeit des platonischen Kriton, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik Band 109 S. 176—179. — (Absatz 2.) Mich mit den gegnerischen Ansichten über die Composition des Staates, wie dieselben vornehmlich von A. Krohn Der platonische Staat, Halle 1876, von E. Pfleiderer Zur Lösung der platonischen Frage, Freiburg 1888, und auch von Windelband Platon, Stuttgart 1900, vertreten wurden, gründlich auseinanderzusetzen, ist mir an diesem Ort unmöglich. Ich darf vorläufig wenigstens auf die Erwiderungen von Zeller II, 1[4] 558ff. und Campbell Republic II, 1ff., ferner von Apelt, Berl. philol. Wochenschr. 10. XI. 1888, Siebeck Untersuch.[2] 271, Hirmer Entstehung und Composition der platonischen Politeia, Leipzig 1897, Grimmelt De reipublicae compos., Berlin 1887, Westerwiek De rep. Plat., Münster 1887 verweisen. Über die Entstehungszeit der einzelnen Partien glaube ich zum Teil in Übereinstimmung mit anderen folgendes ermittelt zu haben. Die ersten Bücher setzen jedenfalls den Gorgias voraus; man vergleiche I 348[e] mit Gorgias 474[c] ff. und IV 438[a] mit Gorgias 476/7. Ebenso geht der Phaedros sicherlich mindestens schon dem 4. und 5. Buch des Staates voran, was aus der Vergleichung von Staat V 454[a] mit Phaedros 265[c] und 273[e] und von IV 435[e]—441[c] mit Phaedros 246[a] ff. erhellt. Auf den Phaedon blicken, wie wir sahen, die späteren Bücher des Staates zurück. Dafs er selbst wieder nach Buch II und III verfafst sein müsse, das ist eine scheinbare, aber nicht wahrhaft stichhaltige Behauptung. Wahr ist es, dafs in diesen Büchern „von einer eigentlich so zu nennenden Unsterblichkeitslehre keine Spur zu finden" ist (Rohde Psyche II[2] 267); unwahr hingegen, dafs „die Belohnungen, die nach dem Tode ihr (der Gerechtigkeit) in Aussicht gestellt werden . . . . nur ironisch erwähnt" werden. Nicht mehr ironisch als das Wohlergehen, das dem Guten auf Erden von den Göttern beschieden ist, oder als der gute und üble Ruf, der dem Gerechten und Ungerechten im Diesseits zuteil wird (II 363). Es gilt in diesen Parthien den strikten Beweis von der be-

seligenden Kraft der Gerechtigkeit selbst zu führen, diese loszulösen von allen, gleichviel ob wirklichen oder vermeintlichen, ob diesseitigen oder jenseitigen Belohnungen und Strafen. Dieser Gesichtspunkt, das Bestreben, die Differenzmethode zur strengsten Anwendung zu bringen, übt hier unumschränkte Herrschaft. Es ist Platon nur um diese Isolierung (*διάστασις*) zu thun, um die unbedingte Durchführung seiner These (*γυμνωτέος δὴ πάντων πλὴν δικαιοσύνης*, II 360[e] u. 361[c]). Verschärft wird diese Tendenz noch durch eine andere: durch die Polemik gegen die vulgäre Ansicht von der Unterwelt, die im Hades schlechtweg einen Ort des Schauders und des Jammers erblickt. Gegen diese, die Seelen auflockernde Gefühlsweise sollen (im Beginn des 3. Buches) die *φύλακες* gestählt werden. Die Furcht vor den Strafen, die nach der von Platon selbst geteilten und in so vielen Dialogen geäufserten orphischen Ansicht die Übelthäter im Jenseits erwartet, tritt hier, so darf man sagen, nicht in sein geistiges Gesichtsfeld; die Rücksicht auf sie würde in der That ein die Darstellung schädigendes, ihre Kraft schwächendes Element in sie einführen. Darum beweist auch die Art, wie der „Schlammpfuhl" erwähnt wird (363[d]) nichts gegen die Priorität von Phaedon 69[c].

(S. 365 Absatz 2.) Die wenigen Bruchstücke der Reden des Thrasymachos in Oratores Attici Zürcher Ausgabe p. 162—164.

(S. 370 Absatz 2.) Der jetzt von vielen Kennern — zu denen jedoch Campbell Republic III 86 nicht gehört — geteilten Meinung, das Staat II 372 geschilderte Gemeinwesen solle das kynische Ideal darstellen, vermag ich nicht beizupflichten. An Berührungspunkten fehlt es allerdings nicht, aber ebenso wenig an charakteristischen Unterschieden. An eine ironische Absicht Platon's ist ganz und gar nicht zu denken. Das Schimpfwort „Schweinestaat" wird Glaukon in den Mund gelegt, dessen Verlangen nach üppigerer Ausgestaltung der Gesellschaft alsbald in seinem Sinne von Sokrates weiter ausgeführt wird durch *ὄψα δὴ καὶ μύρα καὶ θυμιάματα καὶ ἑταῖραι καὶ πέμματα, ἕκαστα τούτων παντοδαπά* (373[a]) — was doch wahrlich keine idealen Forderungen in Platon's Sinne sind. Und was die Hauptsache ist: auf jenes Musterbild primitiver Einfachheit wird die Bezeichnung „gesund", *ὥσπερ ὑγιής τις*, angewendet, das darauf folgende mit gröfserem Luxus ausgestattete Gemeinwesen nennt Sokrates *φλεγμαίνουσαν πόλιν* (372[e]). So wie ich denkt auch Arthur Fairbanks (The Stoical vein in Plato's republic, in Philosoph. Rev. X, 17.)

(S. 371 Mitte.) Was ich hier von den Etappen eines natürlichen Entwicklungsprocesses sage, bedarf der Begründung und Beschränkung. Es stehen sich in Wahrheit zwei Strömungen gegenüber. Die im Buch VIII des Staates geschilderte Entartung der Verfassungen entspricht dem Herabsinken der Organismen, die der Timaeos kennt. Beides stimmt zu der uralten griechischen Denkweise, die schon im homerischen *οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν* vorgebildet, in der hesiodischen Lehre von den Zeitaltern ausgebildet ist. Die entgegengesetzte Vorstellungsweise haben wir schon I 312 kennen gelernt, nicht minder I 239. Sie findet sich desgleichen bei Platon selbst, nicht nur im „Protagoras", vgl. I 313, sondern auch dort, wo er in eigenem Namen spricht, „Staatsmann" (274[b-c]), allerdings in Verbindung mit der Doctrin von cyklisch erfolgenden Vor- und Rückschritten. Diese liegt stillschweigend auch den Darlegungen des Staats zu Grunde. Vgl. Rohde Der griechische Roman[2] 216 Anm. 2.

(S. 374 Absatz 1 Schlufs.) Vgl. Staat III 414[a]: *ὡς ἐν τύπῳ, μὴ δι' ἀκριβείας*, dazu VI 502[d] ff. — (§ 8 Z. 12). Von der Musik: *ἔθεσι παιδεύουσα τοὺς φύλακας .... εὐαρμοστίαν τινά, οὐκ ἐπιστήμην παραδιδοῦσα;* und VII 518[e]: *ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν.* — (Z. 9 von unten.) Vgl. II 376[c], III 410[e], 411[c-e], V 456[a]; über die Notwendigkeit der Unterordnung unter das *λογιστικόν* vgl. IV 441[e]. — (Z. 4 von unten.) VI 494[d].

(S. 375 Z. 16.) „Verhüllen": *παρεξιόντος καὶ παρακαλυπτομένου τοῦ λόγου*, VI 503[a-b].

Digitized by Google

(S. 377 Z. 10.) Die Krieger oder „Helfer": *ἐπίκουροι*. Da die Verwendung dieses Ausdrucks als ein Hilfsmittel zur Sonderung der vermeintlichen „Schichten" gedient hat, so mag hier eine kurze Bemerkung darüber Platz finden. Die Scheidung der *φύλακες* in *ἄρχοντες* und blofse *ἐπίκουροι* vollzieht sich naturgemäfs ganz allmählich. Vergleiche III 414[b] mit Stellen des B. IV wie 434[c], 440[d], 441[a], wo statt der *ἄρχοντες* geradezu das *βουλευτικὸν γένος* genannt wird. In B. II und III bis nahe an dessen Ende, überall dort, wo die Sinnesart und Erziehung der höheren Classe als solcher geschildert wird im Gegensatz zu den *φαῦλοί τε καὶ χειροτέχναι* (III 405[a]), war zu jener Differenzierung kein Anlafs gegeben. Sie hätte nur verwirrend gewirkt, da statt einer Classe immer zwei Unter-Classen hätten genannt werden müssen! Erst dort, wo die drei Seelenteile erkannt sind und mit den drei Ständen parallelisiert werden sollen, und wo auch die jene Scheidung bewirkende Pflege der Wissenschaft in nähere Sicht rückt, findet die Spaltung oder Differenzierung statt. Es sind im „Staat" und desgleichen in den „Gesetzen" nicht sowohl schriftstellerische Mängel, deren Übertreibung, als schriftstellerische Vorzüge, deren Verkennung der Hyperkritik ihre schärfsten Waffen geliefert hat!

Zu Buch V, Cap. 12.

(S. 382 oben.) Die wichtige Stelle Staat V 473[d], z. T. wiederholt VI 487[e]. — (Absatz 2.) Eine der für die Disposition des Werkes bedeutsamsten Äufserungen liest man VI 502[d] ff. Wie kann man nur diese Partie mit ihren gehäuften Rückblicken auf die früheren Bücher lesen, ohne sich der kunstvollen Verschlingung der Fäden, der wohlberechneten, vom Gröberen zum Feineren aufsteigenden Darstellung bewufst zu werden! Man vergleiche V 502[e] ff. mit III 412[c] und 413[d]; oder VI 504[a-b] mit IV 427[d] ff., 435[d] und III 414[a]. Immer wieder wird in 503 und 504 die gesteigerte Subtilität (*ἀκρίβεια*) der Erörterung hervorgehoben, die eben nur dem bereits gründlich vorbereiteten und an das Werk gefesselten Leser geboten werden konnte, während dieser sich in früheren Abschnitten mit einer in gröberen Umrissen gehaltenen Darstellung begnügen mufste.

(S. 384 Absatz 2, Schlufs). Die allerersten Rudimente der Hierarchie der Wissenschaften sind eigentlich noch vor Platon, Staat VII 525[b] ff. nachzuweisen, bei Philolaos, der in dem mystischen Gewande der Zahlenlehre die Doctrin von der Rangfolge der Wissenschaften dargelegt hat. Denn was heifst es anders, wenn er den Begriffen Punkt, Linie, Fläche, Körper, physikalische Beschaffenheit und Beseeltheit, in dieser Reihenfolge die ersten 6 Zahlen entsprechen liefs? Hier möchte ich nicht mit Zeller I[4] 443 von „einem schwachen Versuche" der Zurückführung, sondern von einer höchst merkwürdigen Vorwegnahme hochwichtiger Lehren sprechen. Vgl. L. Diog. VIII 25, insbesondere: *ἐκ δὲ τούτων* (nämlich aus den ihrerseits aus den Zahlen hervorgegangenen Punkten) *τὰς γραμμάς, ἐξ ὧν τὰ ἐπίπεδα σχήματα· ἐκ δὲ τῶν ἐπιπέδων τὰ στερεὰ σχήματα, ἐκ δὲ τούτων τὰ αἰσθητὰ σώματα.* Dem Platon ist hier Aristoteles gefolgt, vgl. Metaph. *A* 2 982[a] 27 (*αἱ ἐξ ἐλαττόνων* [sc. *ἐπιστῆμαι*] *ἀκριβέστεραι*); Analyt. post. *A* 27, 87[a] 30 und de coelo *Γ* 1 299[a] 16 — Stellen, in denen die alle Classification der Wissenschaften bedingenden Grundwahrheiten mit wunderbarer Prägnanz ausgesprochen werden. Es wäre der Mühe wert, die Weiterentwicklung der Lehre mit ihren Haupt-Etappen: Descartes (Vorrede der Principia, III, 1 ed. Cousin), Hobbes (Opera lat. ed. Molesworth III 87, IV 28 u. a.), dann d'Alembert (vgl. Discours préliminaire de l'Encyclopédie), Ampère (Essai sur la philosophie des sciences, Paris 1834) bis auf Comte und Spencer herab zu verfolgen. Einen schätzenswerten Anfang hat damit kürzlich Dilthey (Archiv XIII 358—360 und 466 ff.) gemacht. Vgl. auch Edmond

Digitized by Google

Goblot (Essai sur la classification des sciences, Paris 1898). Die Widersprüche, die in der Behandlung dieses Themas bestehen, entspringen zum Teil daraus, dafs der logischen Reihenfolge der Wissenschaften die zeitliche oder historische zwar in beträchtlichem Mafse, aber nicht durchweg entspricht, während der dritte Gesichtspunkt, der didaktische, mit jenen beiden wenig gemein hat. Wie Platon hat übrigens auch Comte die Astronomie unmittelbar an die Mathematik gereiht. Den dagegen erhobenen Einwurf H. Spencer's (vgl. Essays III p. 6) hat Littré (Auguste Comte et la philos. posit. p. 294) abzuwehren sich bemüht. Selbstverständlich gehört die Astronomie im weitesten Sinne zur Physik. Anders die *astronomie mécanique*, die lediglich, wie L. es ausdrückt, *une étude de gravitation* ist. Als solche kann sie der irdischen Mechanik vorangehen, weil sie uns eine, wenn nicht die, mechanische Grundkraft in unvergleichlich gröfserem Masstab und darum in minder gehemmter und eingeschränkter Weise der Bethätigung vor Augen stellt.

(S. 385/6.) Vgl. Mach, die Mechanik in ihrer Entwicklung[3] 8 f., wo auf des Aristoteles Behandlung des Hebelproblems hingewiesen wird. Gemeint ist daselbst *Μηχανικά*, c. 1 847[a] 28 f.

(S. 386 Z. 5 ff.) Hier habe ich Staat VII 531[a] im Auge. Die Licht- und Schattenseiten von Platon's wissenschaftlicher Geistesart werden gleichmäfsig in dem ersichtlich, was Plutarch — Leben Marcell's Cap. 14,5 (Vitae p. 364, 46 Döhner) und Quaestiones conviv. VIII 2, 1, 7 (Mor. 876, 9 Dübner) — mitteilt. Platon sei über Eudoxos und Archytas erzürnt gewesen, weil sie Werkzeuge und Apparate statt blofser Vernunftschlüsse zur Lösung eines Problems verwendet haben. Es war das allerdings ein rein geometrisches, das sogenannte delische Problem oder die Frage nach der Verdoppelung des Cubus. Platon wollte augenscheinlich der Geometrie den kaum gewonnenen deductiven Charakter gewahrt wissen und sie nicht etwa in die alte ägyptische Behandlungsweise zurücksinken sehen. Allein der Ausdruck hochmütiger Geringschätzung in Plutarch's Bericht (*πολλῆς καὶ φορτικῆς βαναυσουργίας*), der mit der soeben aus dem Staat angezogenen gleichwie mit einer Stelle des Timaeos, die uns noch beschäftigen wird, aufs beste übereinstimmt, gestattet uns weitergehende Schlüsse zu ziehen. Wäre Archimedes oder Galilei ein Zeitgenosse Platon's gewesen und hätten sie ihm ihre statischen und dynamischen Fundamental-Versuche vorgeführt, sie wären damit schwerlich besser bei ihm angekommen als Eudoxos und Archytas. Vielleicht hängt Platon's Schweigen über die zu seiner Zeit vorhandenen, eben von Archytas herrührenden Ansätze zu einer wissenschaftlichen Mechanik (vgl. L. Diog. VIII 83: *οὗτος πρῶτος τὰ μηχανικὰ ταῖς μαθηματικαῖς προσχρησάμενος ἀρχαῖς μεθώδευσε*) damit zusammen, dafs der praktische Erfinder Archytas von den mathematischen Principien einen nach Platon's Meinung unzulänglichen Gebrauch gemacht hat. — (Absatz 2.) Vgl. Rudolf Wolf Geschichte der Astronomie (Gesch. d. Wissensch. in Deutschland XVI) S. 286 ff. Auch Newcomb-Engelmann Populäre Astronomie S. 60.

(S. 386/7.) Auf Symposion 211[d-e] gleichwie auf Phaedros 250[d] verweisen hier Jowett und Campbell Plato's Republic III 306. Vgl. ebd. 297 die gehaltreichen Bemerkungen über die Idee des Guten.

(S. 387 Absatz 2.) Mit dem Höhlengleichnis wird Staat Buch VII eröffnet.

(S. 388/9.) Vgl. D. Peipers Die Erkenntnistheorie Plato's S. 588 und S. 594 Anm.

(S. 389 Mitte.) Die Anführung aus Royer-Collard entlehne ich Taine Les philosophes classiques du XIX[ème] siècle en France[7] 28. Die im Voranstehenden geschilderte streng empirische Denkweise ist uns schon bei Demokrit begegnet, vgl. I 292 § 9. Im abgelaufenen Jahrhundert ist dieselbe von niemandem folgerichtiger und fruchtbarer vertreten worden als von J. S. Mill. Man vergleiche z. B. System

Digitized by Google

der Logik Buch III Cap. 12 „Von der Erklärung von Naturgesetzen", insbesondere den Schlufs (§ 6 = Ges. Werke III 188 f.).

(S. 390 Absatz 2 Ende.) Wir dürfen es Platon hoch anrechnen, dafs er die „hinkende" Einseitigkeit des blofsen Sport- und Jagdliebhabers nicht stärker mifsbilligt als jene, die sich nur um die Pflege des Geistes und gar nicht um jene des Körpers kümmert (VII 535^{d}: *χωλὸς δὲ καὶ ὁ τἀναντία τούτου μεταβεβληκὼς τὴν φιλοπονίαν*). Nicht minder bezeichnend ist es, dafs er auch bei der Auswahl der Herrscher neben den Charaktereigenschaften nach Möglichkeit auch die Wohlgestalt berücksichtigt wissen will: *τοὺς δὲ γὰρ βεβαιοτάτους καὶ τοὺς ἀνδρειοτάτους προαιρετέον, καὶ κατὰ δύναμιν τοὺς εὐειδεστάτους* (535^{a}). Hier ist der asketische Verfasser des Phaedon wieder ganz und gar Hellene geworden.

(S. 391 Z. 7 ff.) Man vergleiche IX 576^{d}, dann 580^{b}. Höchst bedeutsam ist IV 445^{d} wegen der ausdrücklichen Erklärung, dafs der Idealstaat ebensowohl Königtum als Aristokratie heifsen kann. So wird denn in der That 587^{d} der *ἀριστοκρατικός* und der *βασιλικός* identificiert, und die Timokratie, die erste entartete Regierungsform, läfst Platon VIII 544^{e} und 545^{c} aus eben jener Aristokratie entspringen. Ich vermag daher keineswegs Zeller beizustimmen, es sei Platon hier nur um die Wertabstufung oder die „ideale" und ganz und gar nicht um die „geschichtliche Entwicklung" zu thun, „was Aristoteles .... in seiner Kritik Polit. V 12 vollständig verkannt" habe (II 1^{4} 925). Es kommt uns, so meine ich, nicht zu, Platon von den Widersprüchen, in die er sich allerdings verwickelt, zu befreien; oder doch nur insoweit, dafs wir ihm den Gedanken leihen, das patriarchalische Königtum der Vorzeit bilde die bedeutendste Annäherung an den Idealstaat. — (Absatz 2 Ende.) Dafs die Analogie 'zwischen den staatlichen und den individuellen Typen *begins to fail more and more,* haben Campbell und Jowett zu VIII 559^{d} mit vollem Recht bemerkt. — (Z. 11 von unten.) Über die platonische Zahl (Staat VIII 546^{b-c}) ist in alter und neuer Zeit unendlich viel geschrieben worden. Erst seit kurzem kennen wir den Commentar des Proklos zur Stelle (Procli in Platonis Rem publ. comment. II 36 ff. Kroll mit wichtigen Erläuterungen des ungemein sachkundigen Hultsch ebd. S. 400 ff.) Durch die Vermittlung des Proklos (410—485 n. Chr. G.) lernen wir die Verhandlungen der antiken Gelehrten über diesen schwierigen Gegenstand kennen, dessen endgültige Lösung noch immer nicht gewonnen ist, zu dessen Aufhellung aber das Beste schon vorher von Hultsch geleistet war (Zeitschr. f. Mathem. u. Physik XXVII).

(S. 392 Z. 11.) Ich denke hierbei an K. F. Hermann's Aufsatz Die historischen Elemente des platonischen Staatsideals, Ges. Abhandlungen usw. 132 ff. — (Z. 13.) Anhäufung von Edelmetall-Schätzen: mindestens eine Anspielung darauf darf man 548^{a} erkennen. Über diese Art der Umgehung des spartanischen Verbotes von Geldbesitz handelt Poseidonios bei Athenaeos VI, 233 F und darauf bezieht sich vermutlich auch die Inschrift Inscr. gr. antiquiss. (Röhl) n. 68.

(S. 393 Mitte.) Über die Gesetzgebung des Philolaos vgl. Aristoteles Polit. *B* 12 1274^{a-b}.

(S. 394 Z. 7.) Das Gesetz des Rückschlages wird Staat III 388^{d} angedeutet, 563^{e} ausgeführt. Der Rückschlag gegen athenische Vielseitigkeit und Individualität am nachdrücklichsten ersichtlich in der immer wiederholten Betonung der Arbeitsteilung, z. B. III 394^{e} und 397^{e}, und in der Verherrlichung des Gemeinlebens Staat V 462^{b} oder Gesetze V 739^{c-d}. — (Z. 14 von unten.) Über diesen Anklang vgl. die Anmerkung zu S. 358. — (Z. 10 von unten ff.) Zum Überschwang der Bildersprache vergleiche man vor allem 560^{a-b}. Die Verurteilung der Phantasie X 603^{a}.

(S. 397 Absatz 1 Ende.) Hier mag auf die überaus kunstvolle Weise hingewiesen werden, mit welcher der Verfasser des Staates IX 576^{c} zum Urproblem des

Digitized by Google

Werkes zurückkehrt mittelst der Worte: *ἆρ' οὖν ..... ὃς ἂν φαίνηται πονηρότατος, καὶ ἀθλιώτατος φανήσεται;* Ein geringerer Schriftsteller hätte eines äufserlichen Notbehelfes nicht entraten können. Ein solcher wäre mit einer Wendung wie: „nun wollen wir wieder die alte Frage aufnehmen, ob Gerechtigkeit den Gerechten beglückt“ von der langen geschichtsphilosophischen Digression, die das ganze 8. Buch und die ersten Abschnitte des 9. einnimmt, zu jener Grundfrage zurückgekehrt. Hier ergibt sich die Anknüpfung ganz ungesucht und wie von selbst. Aber sie ist freilich, wenn wir genau zusehen, nur dadurch ermöglicht, dafs nach der letzten der entarteten Regierungsformen, der Tyrannis, die Persönlichkeit des Tyrannen so eingehend geschildert wurde. Und das Recht dazu hat sich Platon wieder durch die vorangehende durchgreifende Parallelisierung der verschiedenen Staatsformen mit den sie vertretenden Menschentypen erworben. Eine Parallelisierung, bei der es nicht immer ohne alle Gewaltsamkeit abging, am wenigsten dort, wo das Emporkommen der Demokratie aus dem demokratischen Typus abgeleitet ward. Vielleicht dürfen wir sagen, dafs dieser ganze *modus procedendi* nicht zum mindesten durch künstlerische Rücksichten bedingt war, und dafs jene früheren Gewaltsamkeiten mit dazu dienen sollten, diesen Übergang, die Rückkehr vom geschichtsphilosophischen zum moralphilosophischen Thema, zu erleichtern und von jedem Anflug von Gewaltsamkeit zu befreien.

(S. 398 Mitte.) J. S. Mill in einer verwandten Erörterung: nämlich „Utilitarianism“[1] ch. 2 p. 12 (Ges. Werke I 136).

(S. 401, Absatz 2 Z. 4.) Die Parallele in unserer Gegenwart liefert Leo Tolstoi, der auch geradezu Platon zustimmt: Gegen die moderne Kunst, Berlin (H. Steinitz) S. 152. (Absatz 2 Ende.) Des an dieser Stelle (X 608^{d}) vorgetragenen Unsterblichkeitsbeweises haben wir bereits am Schlufs unseres Phaedon-Capitels S. 356 gedacht. Aus dem Umstand, dafs Glaukon von der Unsterblichkeit der Seele zuvörderst ganz und gar nichts gehört haben will, hat man weitgehende, auf die Composition des Staates bezügliche Schlüsse gezogen. Diese Schlüsse scheinen wieder zu viel zu beweisen! Denn konnte Platon, so mag jemand fragen, die Unsterblichkeitslehre hier „wie ein Paradoxon“ einführen (um Rohde's Ausdruck Psyche II[2] 267 zu gebrauchen), nachdem er sie im Gorgias und im Kriton vorausgesetzt, im Phaedros und im Phaedon so eingehend begründet hat? Und doch wird sich niemand entschliefsen, das 10. Buch des Staates all diesen Werken zeitlich voranzustellen. Wäre das doch eine Anordnung, die sich sofort durch entscheidende Argumente als unmöglich erweisen liefse. Zu allem Überflufs steuert der Wortlaut jener Erörterung selbst der Annahme, als ob Platon die Seelen- und Unsterblichkeitsfrage hier zum ersten Mal behandelte. Lesen wir doch 611^{b} nicht nur das Sätzchen: *ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή,* sondern sofort auch: *ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχή, καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι ἀναγκάσειαν ἄν.* Beides weist fast sicherlich auf den Phaedon zurück (vgl. Anmerkung zu S. 348/9). Dafs die ganze Unsterblichkeitsfrage hier wie ein neu auftauchendes Problem erscheint, das ist und bleibt seltsam, gleichviel welche Reihenfolge der Bücher des Staates wir für die ursprüngliche halten mögen. Die Seltsamkeit findet zum Teil darin ihre Erklärung, dafs die Einführung eines neuen Arguments durch ihr vorangehende Äufserungen des Zweifels am besten motiviert wird und dafs seine Beweiskraft sich von der Folie eines stark ausgesprochenen Unglaubens am besten abhebt. Mit diesem Kunstgriff hat aber der grofse Künstler diesmal in der That über das Ziel geschossen. Er hat die schriftstellerische Ökonomie eines Teiles auf Kosten der Ökonomie des Ganzen gefördert. Man mag es geradezu einen Verstofs nennen, dafs Platon seinen Bruder Glaukon in Buch VI mehrfachen, den Unsterblichkeitsglauben in sich schliefsenden Doctrinen zustimmen (496^{e}, 498^{c-d}) und ihn im Buch X diesen Glauben vorerst ablehnen läfst. Aber dieser

Digitized by Google

Verstofs erteilt uns keinerlei verläfsliche Belehrung über die zeitliche Abfolge der Bücher. Er lehrt uns nur, dafs dem Verfasser des weitschichtigen Werkes, das ihn eine lange Reihe von Jahren hindurch beschäftigt hat, nicht jederzeit alle Einzelheitn seines Planes gegenwärtig waren und dafs seine endgiltige Revision an Sicherheit und Genauigkeit Einiges zu wünschen übrig liefs. Hier noch ein letztes Wort über die Composition des Staates. Denjenigen, welche die Bücher VIII und IX früher verfafst glauben als VI und VII, ist auch das Folgende zu erwidern. Es ist ganz unrichtig, dafs VIII und IX sich unmittelbar an die früheren Bücher anschliefsen. Die Bevorzugung der Philosophie, des Wissens von den ewigen Wesenheiten, die gegen Ende von Buch IX so stark hervortritt, dafs sie geradezu zu einer Confundierung des moralisch Hochstehenden oder Gerechten mit dem Philosophen führt und selbst den *βασιλεύς* kaum mehr von diesem unterscheidet (vgl. vor allem 587[b]), setzt die Abschnitte, welche über die Ideenlehre handeln, unbedingt voraus. Es darf schlechterdings unmöglich heifsen, dafs diese Partien in unmittelbarem Anschlufs an jene verfafst seien, die von philosophischer, ja intellectueller Bildung überhaupt nichts wissen und sich mit Musik und Gymnastik als den Bildungsmitteln auch des herrschenden Standes begnügen.

Zu Buch V, Cap. 13.

(S. 403 Z. 8 von unten.) Man vergleiche die wichtige Stelle Staat IX 590[c-d]. — (Z. 4 von unten.) Wie man richtig bemerkt hat: *The lower classes have no real place in the Republic; they fade away into the distance* (Jowett und Campbell, Plato's Republic III p. 224).

(S. 404 Z. 2/3.) Vgl. Staat II 374[b] und IV 421[c] ff. Zum Folgenden vergleiche IX 590[c]. — (Absatz 2 Z. 8.) Die Stelle des Gorgias: 512[e] ff. Zum Folgenden vgl. Staat VIII 549[a], dann V 469[c] ff., ferner 470/1.

(S. 405 Z. 4/5.) Vgl. III 417[a]. — (Absatz 2 Z. 4 ff.) Vgl. Xenophon Respubl. Lacedaem. 6, 4. — (§ 2.) Das Bild von den Hunden und Wölfen III 416[a].

(S. 406 Z. 9 ff.) Die bedeutsame Äufserung in den Gesetzen V 739[c-d], ergänzt durch XII 942[c]. — (Absatz 2). Diese Stelle und die unmittelbar vorher erwähnten Staat VIII 561[e] ff. und 557[d]. Meine Übersetzung schliefst sich mehrfach derjenigen von Oncken an: Staatslehre des Aristoteles I 118.

(S. 407 Z. 7.) Ich denke hier an Tocqueville's Démocratie en Amérique und an J. S. Mill's Die Freiheit.

(S. 407/8.) Mit „Vornehmheit" gebe ich die *μεγαλοπρέπεια* wieder, die Staat III 402[c] u. VII 536[a] neben der *σωφροσύνη* und *ἀνδρεία* erscheint. Wenn auch die Bevorzugung des Hochsinns nicht „begrifflich gerechtfertigt" ist, so kann doch die Menschheit Platon für diese Erweiterung des moralischen Ideals im höchsten Mafse dankbar sein, zumal in einem demokratischen Zeitalter, welches die natürliche Tendenz besitzt, dem, was Engländer die *„huckstering virtues"* nennen, ein ungebührliches Übergewicht zu verschaffen. Ein „Volk von Denkern" hat Platon „ein Unding" genannt (Staat VI 494[a]: *φιλόσοφον . . . πλῆθος ἀδύνατον εἶναι*); ein Volk von Hochgesinnten wäre ihm nicht glaublicher erschienen.

(S. 408 Z. 6 ff.) Die Stelle der Gesetze: XI 918/9. — (Z. 5 von unten.) Die Anführung aus Staat IV 441[e].

(S. 409 § 4 Z. 5.) *κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν* (V 457[b].)

(S. 409/10.) Die Stellen des Staates sind IV 420[b] u. V 465[e] ff. Die Kritik des Aristoteles, in der ich nicht mit Campbell und Jowett III 162/3 ein schweres Mifsverständnis erblicken kann, liest man Politik *B* 5 fin.

Digitized by Google

(S. 410 Absatz 2 Zeile 11.) *διὰ τὸ μηδὲν ἴδιον ἐκτῆσθαι πλὴν τὸ σῶμα* Staat V 464[d].

(S. 411 Z. 3.) Analogien des Tierlebens: so Staat V 451[d], 459[a], 466[d], 467[b]. Vgl. auch Gesetze VII 814[b]. Auch gegen die Knabenliebe und für die strenge Monogamie wird in den Gesetzen VIII 836[c] und 840[d-e] das Beispiel der Tierwelt verwertet. — (Z. 4.) In den Gesetzen: VII 805[b]. — (§ 5.) Zur Einschränkung der Heilkunst vgl. Staat III 405[c] ff., zur Abhärtung hauptsächlich Gesetze XII 942[d-e]. — (Ebd. Absatz 2.) Vgl. Staat X 606[b-d]; auch 603[e] ff. und III 387[d] ff.

(S. 412 Z. 1—3.) Vgl. L. Diog. IV 22 u. index acad. hercul. col. XV. (Es ist eine Äufserung des Arkesilaos, berichtet von dessen Zeitgenossen Antigonos von Karystos.) — (Z. 11.) Über Pheidon vgl. Aristoteles Polit. *B* 6 1265[b] 12. Er wollte *τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν* ebenso wie deren Landbesitz unverändert erhalten. — (Mitte.) Über Kinderaussetzung u. dgl. vergleiche Staat V 459[d], 460[c] u. 461[a-c]. Die kaum minder strengen Vorschriften des Aristoteles Polit. *H* 16. Vgl. über diesen Gegenstand die lehrreichen Bemerkungen von Grote Plato III 229 ff. — (§ 6.) Die aristotelische Kritik des Staates Polit. *B* 1—5, die der Gesetze 6—7. Die Anführung aus *B* 5, 1263[b] 15.

(S. 413 Mitte.) All das billigt Aristoteles: a. a. O. 1265[a] 13 ff. Das Citat aus Xenophon Respubl. Laced. c. 1, 7—10. — (Z. 15 von unten.) Herodot: IV 104. Nicht völlig belanglos ist auch des Euripides (Protesilaos) Fragm. 653: *κοινὸν γὰρ εἶναι χρῆν γυναικεῖον λέχος.* Freilich müfste man die dramatische Situation, aus der dieser Ausruf erwachsen ist, kennen, um seine Bedeutung zu bemessen. (Vgl. verwandte Paradoxien Hippolyt 618 ff. und Medea 573 ff.) Vielleicht sollte die Intensität der Gattenliebe getadelt werden, die Laodameia ihrem Gemahl in den Tod folgen hiefs. Der Vers zeigt zum mindesten ebenso wie die tollen Späfse der Ekklesiazusen, dafs derartige Gedanken dem athenischen Publicum jenes Zeitalters nicht völlig fremd waren. Die einst verbreitete Meinung, dafs Aristophanes in jener Komödie Platon und seinen Staat vor Augen hatte, mit dem Corollar, dafs ein Teil dieses Werkes schon 392 veröffentlicht war, kann als abgethan gelten. Man vergleiche den hierauf bezüglichen Aufsatz H. Dietzel's in der Zeitschr. f. Gesch. u. Lit. d. Staatswissensch. I Leipzig 1893 S. 373 ff., Zeller's eingehende Erörterung II 1[4] 551 ff. und Ivo Bruns' Schriftchen Frauenemancipation in Athen, Kiel 1900, S. 22—25. Die Hauptsache ist, dafs Aristophanes den Frauen-Communismus als einen bis dahin unerhörten Gedanken bezeichnet und dafs das Publicum die mit keiner Silbe angedeutete Beziehung auf Platon unmöglich hätte erraten können; ferner, dafs auch schon die im Jahre 411 aufgeführte Lysistrate Äufserungen enthält, die an die platonische Frauenemancipation anklingen, ohne dafs doch jemand den damals 16jährigen Platon dafür verantwortlich machen könnte. Endlich hat sich auch die als Stütze für diese Combination verwendete Angabe des Aulus Gellius (Noct. Att. XIV 3, 3/4), zwei Bücher des Staates seien selbständig veröffentlicht worden und Xenophon habe ihnen die Kyrupaedie polemisch entgegengestellt, als völlig unhistorisch erwiesen; vgl. Zeller a. a. O. 488 und die reiche Literatur, die Martin Herz in seiner Ausgabe des Gellius II 206 anführt. Entscheidend ist hier der Umstand, dafs die ersten zwei Bücher des Staates kein Wort von jenen Reformvorschlägen enthalten, die Aristophanes in den Ekklesiazusen verspotten soll. Überdies ist ganz und gar nicht abzusehen, wie Platon diese einleitenden Bücher als ein selbständiges Werk veröffentlichen konnte. Richtig hingegen scheint die Bemerkung des Gellius a. a. O. und des L. Diog. III 34, dafs die Worte der Gesetze III 694[c]: *παιδείας δὲ ὀρθῆς οὐχ ἧφθαι τὸ παράπαν* (sc. *τὸν Κῦρον*) einen Hieb auf jenes Werk des Xenophon enthalten.

(S. 413/4.) Aristoteles über verschiedene Arten des Boden-Collectivismus: Polit. *B* 5 1262[a] 1—8; Frauengemeinschaft bei afrikanischen Völkern ebd. *B* 3 1262[a]

Digitized by Google

19—22. Vgl. Herodot IV 172 über die (libyschen) Nasamonen und Massageten.

(S. 414 Absatz 2.) Das merkwürdige Wort des Aristoteles: ὅτι χρὴ προσέχειν τῷ πολλῷ χρόνῳ καὶ τοῖς πολλοῖς ἔτεσιν (was nicht mit Bernays Ges. Abhandlungen I 177 in ἔθνεσιν zu ändern ist, vgl. Vahlen Zeitschr. f. österr. Gymn. XXI 829f.) bei Aristot. a. a. O. 1264a 1. — An Goldsmith's „The world is in its infancy" erinnert z. B. Lubbock Prehistoric times p. 490: In reality we are but on the threshold of civilization. Ähnliche Wendungen begegnen in den Schriften von Guizot und J. S. Mill, von Maine und Tylor nicht selten. — (Z. 7 von unten.) Die zwei Äufserungen des Aristoteles a. a. O. 1261b 22 und 1262b 15. Grote's Polemik dagegen Plato III 220 Anm. h.

(S. 415 Z. 1.) Aristoteles a. a. O. 1264a 24: ἐν μιᾷ γὰρ πόλει δύο πόλεις ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ ταύτας ὑπεναντίας ἀλλήλαις, verglichen mit Staat VIII 551d: τὸ μὴ μίαν ἀλλὰ δύο ἀνάγκῃ εἶναι τὴν τοιαύτην πόλιν, τὴν μὲν πενήτων τὴν δὲ πλουσίων, οἰκοῦντας ἐν τῷ αὐτῷ, ἀεὶ ἐπιβουλεύοντας ἀλλήλοις und IV 422e: δύο μὲν .... πολεμία ἀλλήλαις, ἡ μὲν πενήτων, ἡ δὲ πλουσίων. — (§ 7 Z. 7.) Ich will das Inkareich nicht genannt haben, ohne an eine Analogie der alt-peruanischen mit der platonischen Ehegesetzgebung zu erinnern. Nach Prescott History of the conquest of Peru (New-York 1847) I 112—115 wurde die Gesamtheit der im Alter von 18—20 Jahren stehenden Mädchen mit den 24jährigen Jünglingen alljährlich von Staatswegen vermählt und mit einem Stück Land ausgestattet, welches nach der Geburt jedes Kindes einen Zuwachs erhielt. Aber freilich, es soll die Zustimmung der Eltern erforderlich gewesen und auch der Wunsch der Betreffenden nicht unberücksichtigt geblieben sein. — (Z. 6 von unten.) „Pedantokratie": dieser Ausdruck ist von J. S. Mill geschaffen und von Comte angenommen worden; vgl. deren neuerlich veröffentlichten Briefwechsel Paris 1899 an vielen Stellen.

(S. 416 Z. 10.) Aus Otto Ludwig's Genofeva-Fragment (Dramat. Fragmente, Berl. 1891, S. 275), vorher aus Euripides Fragm. 21, 3/4.

(S. 417 Z. 7/8.) Nicht mehr beispiellos nenne ich die Vergesellschaftung der Productionsmittel auf Grund der Mitteilungen Franz Oppenheimer's (in Julius Wolff's Zeitschrift f. Social-Wissenschaft II, 194ff.) über die gelungenen derartigen Versuche, deren Schauplatz Süd-Californien noch mehr als der Mormonenstaat ist. — (Absatz 2.) Über die Perfectionisten von Oneida vgl. Charles Nordhoff The communistic societies of the United States, London 1875, p. 259—301, insbesondere p. 276 u. 291. Die sonstigen diesen Gegenstand betreffenden Publicationen, darunter eine Erwiderung J. H. Noyes' selbst auf W. Hepworth Dixon's Darstellung in seinem „New America", können unberührt bleiben.

(S. 417/8.) Aeschines: diesen Sokratiker hat unsere Darstellung bisher nur einmal flüchtig gestreift, I 343. Über ihn handelt L. Diog. II c. 7. Die wenig zahlreichen Bruchstücke gesammelt von K. F. Hermann De Aeschinis Socratici reliquiis Göttingen 1850, ergänzt durch Hirzel Der Dialog I, 138/9. Dort auch eine lichtvolle Charakteristik 129—140. Scheinbar kunstlose, in Wahrheit überaus kunstvolle Detailmalerei zeigen uns die Überreste seiner Dialoge. Das Altertum erblickte in ihnen das getreueste Nachbild der wirklichen Gespräche des Sokrates. Ihr Inhalt war zum Teil politisch, wie denn das Lob des Themistokles in seinem Alkibiades einen breiten Raum einnahm. In sehr üblem Licht zeigt seine Persönlichkeit der Rest einer Anklagerede des Lysias (vgl. S. 339). Danach hätte er einer alten Frau, „deren Zähne man leichter zählen konnte als die Finger einer Hand", hofiert, sie beschwindelt und ihre Familie an den Bettelstab gebracht (bei Athenaeos XIII 611/2). Besser beglaubigt ist sein langer Aufenthalt am Hofe Dionysios II. (L. Diog. II 63),

Digitized by Google

wo er mit Platon zusammentraf. Ihr Verhältnis wird von verschiedenen Gewährsmännern sehr verschieden dargestellt. Der Meldung des L. Diog. II 61, Platon habe Aeschines am syrakusanischen Königshofe ignoriert, steht Plutarch's Bericht (De adulatore et amico c. 26, Mor. p. 81, 14 Dübner) schnurstracks gegenüber, und dieser findet an der Thatsache, dafs Platon Aeschines zweimal erwähnt — Apologie 33a und Phaedon 59b —, eine gewisse Stütze. Dafs sein Dialog Aspasia den in unserem Text ihm zugeschriebenen Inhalt besafs, scheint zweifellos; vgl. Natorp im Philologus 51, 489ff. und v. Wilamowitz Hermes 35, 552. Letzterem vermag ich jedoch darin nicht beizustimmen, dafs daraus für die historische Aspasia nichts folge. Wäre es doch einem Wunder gleich zu achten, wenn drei Schriftsteller (Platon, Xenophon und Aeschines) sich in der Fiction vereinigt hätten, der Lebensgefährtin des Perikles eben das beizulegen, was wir von vornherein mindestens mit Wahrscheinlichkeit bei ihr erwarten können, nämlich hohe Bildung und geistige Bedeutung. Denn auch die Auskunft kann ich nicht gelten lassen, dafs das Lob der Aspasia bei Xenophon (Oecon. III 13) nur ein Compliment für Aeschines sei, „in dessen Dialog Aspasia dem Xenophon und seiner jungen Frau gegenübertrat". Das will mir keineswegs als „evident" erscheinen. Denn wäre v. Wilamowitzens Auffassung der Aspasia die objectiv richtige, so konnte es Xenophon gar nicht erwünscht sein, sich und insbesondere seine wirkliche oder fictive junge Gemahlin mit ihr in einem Gespräch vereinigt zu finden.

(S. 419 Absatz 3.) Xenophon's Schilderung Oecon. VII 4ff. wird gut verwertet von Ivo Bruns in seiner oben erwähnten kleinen Schrift Frauen-Emancipation in Athen S. 29.

(S. 421 Mitte.) Der Vergleich des Individuums mit der *πόλις* und die daran geknüpfte Mahnung findet sich im Staat IX 591e/592a.

Zu Buch V Cap. 14.

Unsere Hauptquellen sind Plutarch's Lebensbeschreibung des Dion und die hierhergehörigen Abschnitte von Diodor's Buch XVI. Platon's Briefe habe ich angesichts des noch schwebenden Streites über ihre Echtheit zu benützen nicht gewagt.

(S. 425 Absatz 2.) Die hier und im Folgenden gegebenen Details sind Plutarch's Dion c. 13/4 (Vitae 1148 f. Döhner) entnommen.

(S. 426 Z. 1.) Unhistorisch ist jedenfalls das Wort *τυραννίδα* bei Plut. (a. a. O. 1149, 8), das damals längst einen gehässigen Klang besafs. Der officielle Herrscher-Titel Dionysios II wird allerdings nicht *βασιλεύς*, aber *ἄρχων* oder *ἡγεμών* gewesen sein. *Σικελίας ἄρχων* heifst Dionys I in einem athenischen Decret (C. I. A. II 51. Vgl. Ad. Wilhelm, Wiener Jahreshefte III 170 u. U. Köhler, Athen. Mitteilungen I 19).

(S. 426 Mitte.) George Grote (History of Greece XI 103) beruft sich für seine Auffassung allerdings auf Platon's Brief III 315e; doch müfste die Authenticität des Briefes vollständig gesichert sein, wenn wir berechtigt wären, aus ihm Belehrung selbst über Platon's Gedanken und Absichten zu schöpfen.

(S. 428 Absatz 2 Z. 6.) Speusipp: vgl. Plutarch Dion c. 22, 2 (Vitae 1153, 28 D). (Mitte.) Helikon: Die von ihm vorhergesagte Sonnenfinsternis (Plutarch, a. a. O. 19, 3 = 1152, 11) mufs mit der in Oppolzer's Kanon der Finsternisse als Nr. 2035 verzeichneten, vom 12. Mai 360 identisch sein. Des Xenokrates Zechsieg am Kannenfest wird kurz berührt von L. Diog. IV c. 2, 8, ausführlich geschildert im index acad. Herc. col. 8 u. 4 (behandelt vom Verf. in den Zeller gewidmeten philosophischen Aufsätzen S. 143). —

Digitized by Google

(S. 428/9.) Im historischen Detail weist Diodor's Erzählung erstaunliche Abweichungen von der plutarchischen auf. Eine Hauptquelle Diodor's war Ephoros. Plutarch hat insbesondere Timonides benützt, daneben führt er für Einzelnes Ephoros und Theopomp an und mit wohlberechtigtem Mifstrauen den tadelsüchtigen Timaeos. Dafs dieser eine Quelle des Cornel. Nepos war, ist anerkannt (vgl. Holm Sicilien im Altertum II 374 f.) auf Grund der Übereinstimmung von C. Nepos Dio, 2 mit Plutarch c. 6, wo Timaeos angeführt wird. Unsere Überzeugung jedoch, dafs die bei Nepos allein vertretene ungünstige Beurteilung Dion's nur der Gehässigkeit des Timaeos entstammt, vermögen wir hier nicht eingehend zu begründen.

(S. 429 Z. 4.) Eudemos: vgl. S. 57 § 2. Auch von einem *Εὔδημος ἢ περὶ ψυχῆς* betitelten Gespräch des Aristoteles sind uns nicht unansehnliche Reste erhalten (Berliner Akademie-Ausgabe 1479ᵇ ff.). — (Z. 6). Timonides: vgl. Plutarch a. a. O. c. 35, 3 (1161, 22). Dafs Kallippos zum platonischen Kreise gehörte, ist unbestritten. Der platonische Brief VII 333ᵉ u. danach Plutarch a. a. O. c. 54 in. (1170, 37) will diese Zugehörigkeit einschränken, der übelwollende Athenäos (XI, 508ᵉ) hingegen die Einschränkung nicht gelten lassen; das eine ist so begreiflich wie das andere, und volle Sicherheit in solch einem Falle kaum erreichbar. — (§ 3). Je gröfser die Abweichungen in der Darstellung Plutarch's und Diodor's sind, um so schwerer wiegt ihre Übereinstimmung in der Beurteilung von Dion's Charakter. Ja die Äufserungen des, soviel man sehen kann, nicht von Platonikern beeinflufsten Diodor klingen noch enthusiastischer als diejenigen Plutarch's. Man vgl. Diodor XVI 6, 4; 20, 2. Grote's Darstellung XI, 172 beruht ausschliefslich auf jener von uns als völlig unzuverläfsig erkannten und jedenfalls vollständig vereinzelten Darstellung des Cornelius Nepos.

(S. 431 Z. 9—13.) Vgl. Plutarch a. a. O. 53, 1 (1170, 14) *μεταπέμπεται δὲ ἐκ Κορίνθου συμβούλους καὶ συνάρχοντας* —. Die Notiz über Dion's Münzprägung entnehme ich Bury's History of Greece (London 1900 p. 672). Die Hauptquellen für das Folgende sind Plutarch's Leben des Timoleon und Diodor XVI 66ff. — (Z. 19 von unten ff.) Hier befinde ich mich in Übereinstimmung mit Beloch Griechische Geschichte II 578ff., der sich über die durch Timoleon begründete Verfassung vielleicht zu bestimmt, aber gewifs im Wesentlichen richtig ausspricht (S. 587ff.). Die „demokratischen Gesetze" bei Diodor XVI 70 sind nach dem Zusammenhang mehr auf die Straf- und Civil-Gesetzgebung als auf die Verfassungsordnung zu beziehen. Gegen ein wirklich demokratisches Regiment spricht die gleich darauf erwähnte Einsetzung des Priestertums des olympischen Zeus als der *ἐντιμοτάτη ἀρχή*. Dem etwaigen Einwurfe, dieses Priesteramt sei mit äufserem Glanz umgeben, aber kein reeller Machtfactor gewesen, entzieht Diodor selbst den Boden durch die Bemerkung: *τῶν γὰρ Ῥωμαίων μεταδόντων τοῖς Σικελιώταις τῆς πολιτείας ἡ τῶν ἀμφιπόλων ἀρχὴ ἐταπεινώθη*, was doch auf eine mehr als blofs nominelle Bedeutung des Amtes hinweist. Der von Dion geplanten gemischten Verfassung (Plutarch a. a. O. 53, 2 = 1170, 20) kann nach allem, was wir wissen, die unter Mitwirkung korinthischer Gesetzgeber hergestellte Verfassungsordnung des Timoleon (Plut. Timol. c. 24, 2 = Vitae 296, 47 D.) nicht sehr unähnlich gewesen sein. Wie wir in Timoleon den Fortsetzer der Politik Dion's erblicken dürfen, so hat Agathokles die Tradition des Demagogen Herakleides wieder aufgenommen. Nachdem die Reichen und Angesehenen teils niedergemetzelt, teils verjagt waren, nach dieser „Säuberung der Stadt" hat Agathokles, sobald er zum Dictator (*στρατηγὸς αὐτοκράτωρ*) gewählt war, den Mittellosen sofort auch Schuldentilgung und Landverteilung verheifsen (Diodor XIX c. 9, 1—5).

Digitized by Google

Zu Buch V, Cap. 15.

(S. 432 Z. 8 von unten.) Ich denke hier an Staatsmann 296[b-e].

(S. 433 Absatz 1 Ende.) Die Echtheit des Euthydem ist seit Ast mehrmals angefochten worden. Der Dialog ist von Thrasyllos und daher wohl mittelbar von Aristophanes bezeugt. Die mehrfachen Anklänge bei Aristoteles (vgl. Überweg Untersuchungen 174 und Bonitz Platonische Studien[3] 135 Anm. 27) können nicht als die Echheit geradezu beweisend gelten, da jene Sophismen sicherlich nicht durchweg Erfindungen Platon's sind. Von erheblichem Gewicht ist die schon erwähnte polemische Schrift des Kolotes, *πρὸς τὸν Πλάτωνος Εὐθύδημον* (vgl. zu S. 228), von der wir nur den Titel kennen. Der Euthydem ist daher alles in allem nicht besser und nicht schlechter bezeugt als etwa der Protagoras; doch sind niemals ernst zu nehmende Gründe gegen den platonischen Ursprung vorgebracht worden. — (Absatz 2 Z. 6—8.) Euthydem und Dionysodor sind reale, wenn auch gar wenig bedeutende Persönlichkeiten. Vgl. für ersteren Aristoteles Soph. elenchi 20 (177[b] 12); Rhetorik *B* 24 (1401[a] 27); Platon Kratylos 386[d]; Dionysodor wird als Lehrer der Kriegswissenschaft von Xenophon Mem. III 1, 1 erwähnt. Die zuerst von Schleiermacher (II 1[3] 276) wahrgenommene Polemik gegen Megariker und Antisthenes ward in Betreff des letzteren ins Einzelne verfolgt von K. Urban: Über die Erwähnungen der Philosophie des Antisthenes in den platonischen Schriften, Königsberger Gymnasial-Programm 1882.

(S. 433/4.) Diese Stelle des Euthydem (304[d]ff.) hat mannigfache Deutungen erfahren, die man in Winckelmann's Specialausgabe dieses Dialogs p. XXXIVff. verzeichnet findet. Den meisten Beifall hat die (1805 von Schleiermacher in der Einleitung seiner Übersetzung des Gespräches und bald darauf, 1806, von Heindorf, Platonis dialogi selecti III 413, ausgesprochene) Vermutung gefunden, daſs hier Isokrates gemeint sei. Dieser haben Welcker, Spengel und viele andere beigepflichtet. Volle Gewiſsheit fehlt jedoch, und jedenfalls kann eine derartige, wenngleich sehr plausible Mutmaſsung nicht weitgehenden Schlüssen in Betreff der Chronologie der platonischen Schriftstellerei zur Grundlage dienen. Es ist das Verhältnis dieser Tadelsäuſserung zu dem auf Isokrates bezüglichen Vaticinium am Schlusse des Phaedros (vgl. S. 399) das zu derartigen Folgerungen vielfachen Anlaſs gegeben hat. Bei unserer Auffassung jener beiden Stellen, die in der erstgenannten einen sehr eingeschränkten Tadel und in der zweitgenannten ein sehr eingeschränktes Lob erblickt, ist für solche Schlüsse wenig Raum vorhanden. Und selbst wenn man aus der Äuſserung im Euthydem eine entschiedene Abkehr von Isokrates herauslesen will, so ist damit ein die Zeitfolge der zwei Dialoge entscheidendes Argument noch nicht gewonnen. Denn die Wandlungen in dem persönlichen Verhältnis der beiden Männer können sich zwar, aber müssen sich nicht geradlinig entwickelt haben. Eine zeitweilige Spannung kann einem freundlicheren Einvernehmen gewichen sein, und dieses kann wieder einer erneuten und gesteigerten Miſsstimmung Platz gemacht haben. (Eine solche bestand jedenfalls zwischen Isokrates und Platon zur Zeit, da dieser das 6. Buch des Staates verfasste. Man vergleiche 500[b] mit der Replik des Isokrates in der Rede XV, ‚vom Vermögenstausch' — veröffentlicht 352 — § 260, eine der sichersten unter den vielen vermuteten polemischen Beziehungen; vgl. Spengel Philologus XIX 596f. und Bergk Fünf Abhandlungen S. 38.) So ist es denn, selbst die Thatsächlichkeit jener Anspielung vorausgesetzt, darum noch durchaus nicht an sich unmöglich, daſs der Euthydem dem Phaedros, bez. der von uns angenommenen ersten Ausgabe desselben vorangegangen ist. Vgl. v. Arnim im Rostocker Winterprogramm 1896/7 p. 21. Wir freilich möchten den Euthydem, welchen die Sprachkriterien der ersten Stilperiode Platon's zuweisen, jedenfalls sehr nahe an ihr Ende heranrücken. Denn es ist dasjenige Ge-

Digitized by Google

spräch, welches die im Theaetet und Sophist fortgesetzte Polemik gegen Antisthenes und die Megariker eröffnet, und es zeigt zugleich eine Reife des Gedankens, wie sie diesen Werken, nicht aber jenen der Frühzeit eignet. Man vergleiche 290[b]ff., wo die Specialfächer — Arithmetik, Geometrie, Astronomie — der philosophischen Ober-Wissenschaft oder Dialektik untergeordnet werden. Auch mufs die Gewohnheit, äufserlich Disparates unter gleiche Gesichtspunkte zu stellen, in Platon schon hoch entwickelt gewesen sein, als er Feldherrn und Specialforscher coordiniert und sie ohne weiteres, als ob er etwas Selbstverständliches thäte, mit Jägern und Fischern verglichen und unter der gemeinsamen Kategorie des Erwerbens zusammengefafst hat. Da stehen wir den dialektischen Werken der Spätzeit schon sehr nahe und sind recht weit entfernt von einem Protagoras oder Gorgias. Zu allem Überflufs läfst sich, wie ich meine, die Priorität des Menon, der ja wieder den Protagoras und Gorgias voraussetzt, vor dem Euthydem geradezu erweisen. Darauf hat mich Bonitzens treffende Bemerkung geführt: „Die Lehrbarkeit der Weisheit und, was damit in notwendigem Zusammenhange steht, der Tugend, von Kleinias dem Sokrates Euth. 282[c] als eine ausgemachte Wahrheit zugestanden, bildet den Gegenstand des Beweises im ganzen Dialoge Menon“ (Platonische Studien[3] 122 Anm.). Anders und, man darf wohl sagen, erstaunlich verkehrt urteilt über das Verhältnis der zwei Dialoge Steinhart in seiner Einleitung (Platon's sämtl. Werke übersetzt von H. Müller II, 26). Auch in Rücksicht der Gruppierung und Anordnung der Sophismen gleichwie ihrer Zurückführung auf allgemeine Kategorien verdankt unsere Darstellung jenem Bonitzischen Aufsatze nicht wenig.

(S. 436 § 2.) Die durch keine Erwähnung oder Anspielung des Aristoteles bezeugte Echtheit des Parmenides ist in neuerer Zeit nicht selten angefochten worden. Zwei Gründe wurden gegen sie hauptsächlich ins Feld geführt. Wie den ersten (vgl. zu S. 225/6) hat Überweg auch den zweiten am schärfsten formuliert (Untersuchungen 180/1). Die schlagendste Widerlegung beider hat Clemens Bäumker geliefert. Hat dieser Gelehrte doch nachgewiesen, dafs der am meisten „grundstürzende Einwand“ gegen die Ideenlehre, das Argument des sogenannten *τρίτος ἄνθρωπος*, durch die Athetese des Parmenides aus Platon's Schriften nicht ausgemerzt wird, da „eine ganz ähnliche Gedankenreihe“ im Staate X 597[c] wiederkehrt: und ferner, dafs dieser Beweisgrund, woran übrigens auch schon Grote (Plato II 271) erinnert hatte, das Werk nicht Platon's selbst, sondern des den Megarikern nahestehenden sogenannten Sophisten Polyxenos ist (Rhein. Mus. 34, 82/3). Damit wird Überwegs Dilemma hinfällig: man müsse den Parmenides Platon absprechen oder den „Aristoteles“, der „auch nicht die leiseste Andeutung“ gibt, „dafs er dieses Argument, auf welches er ein grofses Gewicht legt, von Platon selbst entnommen habe, eines Plagiats bezichtigen“. Man mufs übrigens über die Liberalität staunen, vermöge welcher athetierende Kritiker die griechische Literatur mit immer neuen philosophischen Schriftstellern ersten Ranges ausstatten! Der Parmenides ist ein Wunderwerk dialektischer Sublität. Das können auch diejenigen nicht verkennen, welche diesen Dialog mit ganz anderen Augen ansehen, als die spätesten Neu-Platoniker, die in ihm — unter Zustimmung Hegels (vgl. Kuno Fischer's Hegel, S. 1054) — „die wahrhafte Enthüllung aller Mysterien des göttlichens Wesens erblickten“, und ihn demgemäfs in bändereichen Commentaren erläutert haben. So Proklos (am besten herausgegeben von Victor Cousin in Gemeinschaft mit Lévesque 1864 und neuerlich ins Französische übersetzt von Chaignet, 2 Bände Paris 1900); desgleichen Damaskios (vollständig erst kürzlich, Paris 1889, von Ruelle veröffentlicht). Die vermeintlichen sprachlichen Anstöfse, die der Dialog darzubieten schien, hat endgültig hinweggeräumt O. Apelt Göttinger Gel. Anzeig. 1894, S. 75f., ergänzt durch Philolog. Anzeiger 14, 194.

Digitized

Unsere Auffassung des Gesprächs verdankt das Meiste Otto Apelt's grundlegenden „Untersuchungen über den Parmenides des Plato", Weimar 1879. In Betreff der Abfassungszeit stimme ich mit ihm insoweit überein, dafs ich den Parmenides dem Theaetet und Sophisten voranstelle, was übrigens die sachlichen (vgl. Apelt S. 51—54) ganz ebenso wie die sprachlichen Kriterien erheischen. Völlig ausschlaggebend sind die Anspielungen auf die Zusammenkunft des Sokrates mit Parmenides im Sophisten 217^{c} und im Theaetet 183^{e}ff., worüber, da jene Zusammenkunft selbstverständlich eine fingierte ist, niemals eine Meinungsverschiedenheit hätte bestehen sollen. Dieses entscheidende Argument hat übrigens, soweit der Sophist in Betracht kommt, schon Schleiermacher vorgebracht (Platon's Werke II 2^{3} S. 95). Auch die Priorität des Parmenides vor Theaetet hat bereits Schleiermacher erkannt (II 1^{3} S. 125f.), obgleich ihm die Anwendbarkeit ebendesselben Hauptargumentes diesmal entgangen ist. Die von Campbell (zum Sophisten 217^{c}) der Vollständigkeit halber erwähnte Möglichkeit, Platon habe, als er jene Stellen schrieb, die Abfassung des Parmenides nur erst geplant, noch nicht ausgeführt, ist als solche natürlich einzuräumen; doch liegt nicht der mindeste Grund vor, diese Möglichkeit auch nur zu einer Wahrscheinlichkeit zu erheben. Die von Apelt angenommene „ziemlich frühe Zeit" der Abfassung (a. a. O. S. 56) läfst sich nur in diesem relativen Sinne annehmen. Oder bedarf es eines Beweises, dafs seit der ersten Bekanntmachung der Ideenlehre geraume Zeit verstrichen sein mufste, ehe Platon's Kritiker oder er selbst auf jene „grundstürzenden" Einwürfe verfallen konnten, die im ersten Teil des Dialogs behandelt werden?

Zwischen dem Staat oder doch dem weitaus gröfsten Teil des Staates und dem Timaeos — das sind die weitesten Grenzen, innerhalb deren die Stilkriterien und der Gedankengehalt unseren Dialog zu setzen gestatten; vgl. Dittenberger im Hermes XVI 337f. und Apelt a. a. O. S. 51. Zwischen die zwei grofsen constructiven Werke ist die Schicht der dialektischen eingebettet. Der negative Arm der platonischen Philosophie verlangte, so möchte man sagen, nach Übung und Bethätigung, nachdem er so lange geruht hatte und ehe er wieder ruhen wird.

(S. 437 Z. 5 von unten.) Megariker oder Neu-Eleaten: nicht gegen Eukleides selbst — den persönlich zu ehren vielleicht der Hauptzweck des Theaetet-Proömiums ist —, sondern gegen die von ihm herangebildeten und gegen andere, diesen nahestehende Denker richtet sich die Polemik des noch keineswegs im hohen Greisenalter stehenden Platon. Danach allein dürfte man vermuten, dafs Euklid der an Jahren ältere von beiden ist und seine Schule schon frühzeitig begründet hat. Dazu stimmen mehrfache andere Thatsachen. Im Eingang des Theaetet spricht Eukleides von seinen wiederholten Besuchen in Athen kurz vor der Zeit, da Sokrates den Giftbecher leerte (*ὁσάκις Ἀθήναζε ἀφικοίμην* 143^{a}). So gehörte er denn damals nicht mehr dem eigentlichen Schülerkreise an, und seine Jüngerschaft mufs in eine frühere Epoche fallen. Ferner steht dem sokratischen Enkelschüler Aristoteles in Diodoros, dem mittelbaren Jünger des Euklid-Schülers Eubulides (vgl. L. Diog. II 111), bereits ein Ur-Urenkelschüler des Sokrates, wenngleich als jüngerer Zeitgenosse, gegenüber.

(S. 439 Z. 5 von unten.) Mühevolles Spiel: vgl. Anm. zu S. 256, 2. Absatz.

(S. 440 Z. 19 von unten.) Die Vergleichung mit anderen Dialogen hat Apelt mit scharfblickender Umsicht durchgeführt S. 8—11. Ebendaher sind die Anführungen im Folgenden entnommen.

Digitized by Google

Zu Buch V, Cap. 16.

(S. 441) Die Zeugnisse über Theaetet als Mathematiker bei Allman Greek Geometry from Thales to Euclid p. 206 ff. Vgl. auch Cantor Vorlesungen über Geschichte der Mathematik I^{2}, insbesondere 222—224. — Die Abfassungszeit des Theaetet hat die Gelehrten kaum weniger als jene des Phaedros beschäftigt. Unbedingt feststehend ist freilich die Priorität dieses Gesprächs vor dem Sophisten und Staatsmann, die seine Fortsetzung bilden, aber ihm allerdings nicht unmittelbar gefolgt zu sein scheinen. (Vgl. aufser Dittenberger Hermes XVI, 345 vor allem die wichtigen Bemerkungen Janell's [Quaest. plat. 294 und 306 f.] über die ungemein gesteigerte Beflissenheit Platon's in der Meidung des Hiats.) Als nicht minder ausgemacht gilt uns die Priorität des Parmenides (vgl. die voranstehenden Anmerkungen). Fügen wir vorerst hinzu, dafs die sprachstatistischen Untersuchungen den Theaetet entschieden der zweiten Stilperiode Platon's zuweisen, und versuchen wir es nunmehr, seine Abfassungszeit in engere Grenze einzuschliefsen. Das scheint diesmal ausnahmsweise zu gelingen. Den terminus a quo bietet die 174^{d}—175^{b} enthaltene Anspielung Platon's „auf Lobreden, in denen Könige seiner eigenen Zeit verherrlicht wurden. Solche Lobreden hat es vor dem Euagoras des Isokrates, das heifst jedenfalls vor 374, nicht gegeben." So Erwin Rohde im Philologus 49, 230 f. = Kleine Schriften I 277. Ähnlich derselbe schon früher (1881) a. a. O. I 259 f.: „Nun ist uns . . . aus dem *Εὐαγόρας* des Isokrates (§ 5 ff. und namentlich § 8) bekannt, dafs dieses der erste Versuch war, einen Zeitgenossen in einem prosaischen Enkomion zu verherrlichen. Den *Εὐαγόρας* schrieb Isokrates nach dem Tode des Gefeierten, das heifst nach 374 (Diodor XV 47), vermutlich nicht sehr lange nachher, etwa 370." Den terminus ad quem liefert das von uns S. 444 Absatz 2 auf Grund der Episode 173^{a-e} vorgebrachte Argument. So ergiebt sich als das Datum der Abfassung des Theaetet: einige Zeit nach 374 und einige Zeit vor 367. Als chronologisch nicht verwertbar gilt uns hingegen das im Eingang erwähnte Gefecht bei Korinth, in welchem Theaetet verwundet ward. Ist doch dieses Treffen mit annähernd gleicher Wahrscheinlichkeit in die letzten 90er Jahre wie in das Jahr 368 verlegt worden, und vor allem: es fehlt uns jedes Mafs, um den zeitlichen Abstand der „Abfassung der Schrift selbst von dem Ereignis, auf das sie anspielt", zu bestimmen (Rohde a. a. O. 276). Allein auch das zweite, von Rohde selbst verwendete Indicium, die Anspielung auf das Lob eines spartanischen Königs, der 25 Ahnen zählt (175^{a-b}), möchte ich aus der Discussion lieber ausgeschaltet wissen, schon darum, weil eine leichte Abrundung jener Ahnenzahl nicht als völlig ausgeschlossen gelten kann. (Vgl. übrigens die wiederholten Streitgänge Rohde's Kl. Schr. I 256—308 mit Zeller Berliner Sitzungs-Berichte 1886 Nr. 37, Archiv IV 189 ff. u. V 289 ff. Hierher gehört auch Bergk Fünf Abhandlungen u. s. w. 1—40. Dieser zieht überdies den Procefs des Chabrias herbei. Auf den Mifserfolg, den Platon als Fürsprecher des angeklagten Feldherrn erlitten haben soll [L. Diog. III 23 f.], wird das Wort im Theaetet bezogen: *ὅταν ἐν δικαστηρίῳ . . . . ἀναγκασθῇ* [der Philosoph nämlich] *περὶ τῶν παρὰ πόδας . . . . διαλέγεσθαι, γέλωτα παρέχει*, 174^{c}. Wie wenig wahrscheinlich ist doch solch ein Aufwärmen des selbsterlittenen Fiasco's, von seiner zweifelhaften Geschichtlichkeit ganz abgesehen!) Viel Gutes über die Priorität des Staates vor dem Theaetet bei Lutoslawski (Plato's Logic p. 396 f.); Vortreffliches bietet über die ganze Frage die durch Incorrectheit der Sprache und des Drucks anstöfsige, aber ebenso kenntnis- als gedankenreiche Abhandlung von Dr. Michael Jezienicki: Über die Abfassungszeit der platonischen Dialoge Theaitet und Sophistes, Lemberg 1887.

Digitized by Google

(S. 441 Z. 6 von unten.) Er läfst Euklid sagen: 143^c. — Als ein Kriterium zur Altersbestimmung platonischer Schriften überhaupt ward die Ersetzung der erzählenden durch die rein dramatische Form von Teichmüller in seinem Schriftchen Die Reihenfolge der platonischen Dialoge, Leipzig 1879 verwendet. Er hat dabei, wie es seine Art war, weit über das Ziel geschossen; in welchem eingeschränkten Sinne uns seine Wahrnehmung als wertvoll gilt, sagen wir im Texte.

(S. 444 Absatz 2 Z. 11 ff.) Ein Anklang an den Phaedon: 176^b; Hinweis auf die Ideenlehre 175^c; Streben nach Verähnlichung mit der Gottheit 176^b. Grobkörnig nenne ich den Ausfall auf Antisthenes nicht sowohl wegen der Anspielung auf seine thrakische Mutter (174^a, verglichen mit L. Diog. VI 1, 1), ohne welche der Hinweis auf Antisthenes nicht deutlich genug gewesen wäre, als wegen der zweimaligen, mit Scheltworten durchsetzten Wiederholung: *οὐ μόνον Θρᾴτταις, ἀλλὰ καὶ τῷ ἄλλῳ ὄχλῳ* und: *Θρᾴτταις μὲν οὐ παρέχει οὐδ' ἄλλῳ ἀπαιδεύτῳ οὐδενί* (174^c u. 175^d). Man beachte übrigens den Anklang bei Aristoteles Met. *H* 3 1043^b 24: *οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι*. Der Schmähausdruck mag sich in der Schule eingebürgert haben. Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, dafs Antisthenes in seinem *Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως καὶ ἰσχύος* durch den Mund seines Helden dem „Sophisten" Prometheus nutzlose Grübelei und träumerische Weltfremdheit vorwarf und damit auf Platon zielte. Dann hätte dieser mit seinem Ausfall auf die „Thrakerin" und den „übrigen ungebildeten Pöbel" Vergeltung geübt, indem er zugleich an die Sage anknüpfte, dafs der die Sterne betrachtende Thales in einen Brunnen stürzte und darob von der ihn begleitenden Dienerin verspottet ward (L. Diog. I 34). Vgl. Bücheler Rhein. Mus. 24, 450 u. Dümmler Antisthenica p. 14 = Kleine Schriften I 21 f. Auch das dem Diogenes beigelegte Spottwort (bei L. Diog. VI 28) klingt an jene Legende an.

(S. 445 Z. 10 von unten.) Von Fehlschlüssen sei der folgende angemerkt: 189^a wird das seelische Object eines *δοξάζειν* mit einem äufserlich realen Object verwechselt (*ὁ δὲ δὴ δοξάζων οὐχ ἕν τι δοξάζει; — Ἀνάγκη. — Ὁ δ' ἕν τι δοξάζων οὐκ ὄν τι; — Συγχωρῶ. — Ὁ ἄρα μὴ ὂν δοξάζων, οὐδὲν δοξάζει*).

(S. 447 Z. 1.) Die völlig genaue Übereinstimmung im Ausdruck: nämlich von Theaetet 201^c: *ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι* verglichen mit Symposion 202^a: *τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ', ἔφη* (nämlich Diotima), *ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν .... οὔτε ἀμαθία*; Auch im Menon 97^a ff. wird die *ὀρθὴ δόξα* durch Hinzutritt des *αἰτίας λογισμὸς* zur *ἐπιστήμη*. — (Absatz 2 Ende.) Hier mag auf Bonitzens treffliche Behandlung des Gespräches Platonische Studien[3] S. 47—92 hingewiesen sein.

(S. 448 § 4.) Da die vollständig grundlosen Zweifel an der Echtheit des **Kratylos** seit Jahrzehnten verstummt sind, glauben wir nicht bei ihnen verweilen zu dürfen. Jene Zweifel wurden erledigt durch Theodor Benfey Über die Aufgabe des platon. Dialogs Kratylus (Aus Abhdlgn. der Gött. gelehrt. Gesellsch. Göttingen 1866) und von Lehrs in dem kleinen Anhang zu seiner Übersetzung des Phaedros und Gastmahls, der das Resultat des Gesprächs (S. 144) bündig zusammenfafst: — „man möge diese, man möge jene Ansicht über die Sprache nehmen, die Natur der Dinge zu erkennen, sei sie unbrauchbar".

(S. 449 Z. 9.) Vgl. zu S. 151 Z. 5. Platon's Schlufsergebnis Kratylos 439^b. — (Z. 6 von unten.) Leibniz erörtert die Bedeutung des l-, des r-, des v-Lautes in den Nouveaux essais sur l'entendement humain, l. 3 ch. 1. Jakob Grimm Über den Ursprung der Sprache, Berlin 1858, S. 39 f.

(S. 450 Z. 8 von unten ff.) Auf die nahe Verwandtschaft des Theaetet und Kratylos hat in neuerer Zeit hingewiesen Carlo Giussani La questione del linguaggio secondo Platone e secondo Epicuro, Mailand 1896, p. 8 des Sonder-Abdruckes aus

Digitized by Google

den Schriften des lombardischen Instituts: Il Cratilo è una specie di complemento del Teeteto (es folgt eine vortreffliche Angabe der Abzweckung des Theaetet). Welches der zwei Gespräche das frühere ist, läfst Giussani dahingestellt. Ähnlich Diels Elementum, Leipzig 1899, S. 18: „Zu den vielen Berührungen, die den Kratylos mit dem Theaetet verbinden, gehört auch das Buchstaben-Gleichnis“ usw. Die Verspottung der Neu-Herakliteer im Krat. 411^{e}, im Theaetet 180^{a}. Endlich ist auch das etymologische Spiel dem Theaetet nicht fremd (199^{c-e}). Darin berühren sich freilich beide Dialoge auch mit dem Phaedros (244^{b-d} und 251^{e}).

Zu Buch V, Cap. 17.

Die Echtheit des Sophisten und Staatsmanns ist durch die aristotelischen Anspielungen allein ausreichend verbürgt, wie die bis zur Überängstlichkeit umsichtige Erörterung Überweg's (Untersuchungen 152—171) sattsam darthut (vgl. zu S. 225/6). Wenn die Selbstkritik, die Platon im Sophisten ebenso wie im Parmenides übt, zur Verdächtigung dieser Werke geführt hat, so möchte man es fast bedauern, dafs der Phaedros gegen derartige Anfechtungen durch die völlig unantastbare Art seiner Beglaubigung geschützt war. Andernfalls konnte uns seine Behandlung durch die Kritiker eine kostbare Parallele liefern. Denn warum sollte nicht einer oder der andere von diesen auch den Phaedros athetiert haben, etwa mit der Begründung: „Unmöglich konnte einer der gröfsten Schriftsteller auf alle Schriftstellerei so geringschätzig herabblicken, wie es der Verfasser des Phaedros thut. Was aus jener Diatribe zu uns spricht, ist nicht die Freudigkeit genialen Könnens, sondern die Scheelsucht des Unvermögens.“

(S. 451 Absatz 1 Ende.) Die Worte des Staatsmanns 284^{b}: *καθάπερ ἐν τῷ Σοφιστῇ* scheinen mir bei unbefangener Erwägung keine andere Deutung zuzulassen.

(S. 451/2.) Zu dem hier Gesagten vergleiche man insbesondere 242^{c}: *μῦθόν τινα κτέ.* Wie ein Sohn seinen Vater, dessen Denkweise ihn schon einigermafsen altväterisch anmutet, so berichtigt Platon den „grofsen“ Parmenides. Um für diese Art der Behandlung die angemessene Form zu finden, geschieht es wohl auch, dafs die Kritik des Eleatismus, die schon im Theaetet in Aussicht genommen ist, unter dem Vorwand des Zeitmangels für später aufgespart wird (180^{e} u. 183^{e}).

(S. 452 Z. 3.) Von der „umschliefsenden Schale“ spricht Bonitz in seinen wertvollen Erörterungen über den Sophisten, Platonische Studien[3] 152ff. Dafs man das Band, welches die beiden Hauptteile des Werkes innerlich verknüpft, auch bei Bonitz vergeblich suchen wird, habe ich schon in meinem Nachruf auf den verehrten Mann (Berlin, Calvary, 1889 S. 14 des Sonder-Abdruckes) ausgesprochen. Ebendort habe ich es gewagt, auf das hinzuweisen, was mir als ein Mangel der Platonischen Studien überhaupt gilt: „Dem Bilde Platon's, welches uns aus ihnen entgegenblickt, fehlt es allzusehr an Zeit- und Ortsfarbe gleichwie an individueller Bestimmtheit. Die starken persönlichen Sympathien und Antipathien . . . . desgleichen die Bedürfnisse seiner Polemik treten hinter den rein didaktischen Absichten, die ihm zugeschrieben werden, allzusehr zurück.“

(S. 454 Z. 10f.) Trendelenburg: Logische Untersuchungen II 149 Anmerkung. Die ganze Abhandlung XII: „Die Verneinung“ ist überaus lehrreich, nicht minder der denselben Gegenstand behandelnde Abschnitt von Sigwart's Logik I[2] S. 150ff. Doch hat der Verf. nirgendwo eine ihn vollauf befriedigende Lösung des hier verhandelten Problems gefunden. — (Z. 7 von unten.) Mit voller Zuversicht verstehe ich unter den Materialisten die Anhänger Demokrit's. Dafs nicht, wie neuerlich angenommen ward, an Antisthenes zu denken ist, erhellt zu allem Überflufs aus 251^{c-d},

Digitized by Google

wo die Polemik sich gegen diesen und seine Anhänger wendet mit Worten, die es völlig zweifellos machen, dafs von ihnen vorher nicht die Rede war. Auch die körperliche Seele 247[b] weist u. E. unverkennbar auf die Seelen-Atome Leukipp's und Demokrit's zurück. — (Z. 3 von unten.) Über die „Ideen-Freunde" (*τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους* 248[a]) wogt noch immer der Streit im Lager der Platon-Forscher. Dafs darunter Megariker zu verstehen seien, diese Vermutung Schleiermacher's wurde von K. F. Hermann und Bonitz und wird noch von Zeller und Apelt festgehalten. Unsere Meinung können wir am besten mit den Worten Grote's ausdrücken (Plato III 482): *„To affirm that Eukleides admitted a plurality of Ideas or Forms, is to contradict the only one deposition, certain and unequivocal, which we have about his philosophy"*. In der That, alles was wir von positiver Metaphysik der Megariker wissen, ist eben ihr Festhalten an der eleatischen Einheitslehre. Ihnen eine Art von Ideenlehre zuzuschreiben, war ein unglücklicher Einfall Schleiermacher's — eine Verlegenheitsauskunft, da er, wie so manche andere, sich nicht entschliefsen konnte, Platon eine zugleich so humorvolle und so objective Kritik seiner eigenen Grundlehre zuzutrauen. Jenen gewichtigen Autoritäten zu widersprechen wird uns durch die Übereinstimmung mit einer grofsen Zahl genauer Kenner Platon's erleichtert. Wir nennen aufser Grote: Überweg: (Untersuchungen 277), Campbell (Introduction p. 75), Dittenberger (Hermes XVI, 343), Jowett (Platon-Übersetzung III 446) Hirzel (Hermes VIII 128), Felice Tocco (Atene e Roma I 40), Windelband (Plato S. 88 u. 101 Anm.), v. Arnim (Dio von Prusa S. 22), Diels (Elementum S. 19 Anm.). Freilich wollen Überweg und Campbell unter den „Ideen-Freunden" Akademiker verstanden wissen, die auf einer von Platon selbst schon verlassenen Denkstufe stehen geblieben waren, während für Windelband ebenso wie einst für Socher (vgl. S. 225) die Kritik der Ideenlehre ein Grund zur Bezweiflung der Echtheit des Werkes ist, in dem sie sich findet. Einen waghalsigen Versuch, Spuren der Ideenlehre bei den Megarikern nachzuweisen, hat Apelt unternommen (Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie S. 90). Er geht dabei von einem Stilpon betreffenden Zeugnis des L. Diog. aus (II 119), dessen Eingang das gerade Gegenteil unzweideutig ausspricht (*ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη*) und über dessen weiteren Verlauf wenig mehr zu sagen ist, als wir S. 161 schon gesagt haben. Das zweite Beispiel, durch welches die Prädications-Aporie im Sinne des Abaelard'schen „rem de re praedicare monstrum" erläutert wird, kann keinen anderen Sinn als den folgenden haben: Du weisest mir ein Ding vor und sagst von ihm aus, es sei „Gemüse"; damit behauptest du einen Widersinn, indem du dasjenige, was vor wenigen Tagen überhaupt nicht existiert hat, mit dem identificierst, was schon vor Zehntausenden von Jahren vorhanden war.

(S. 455 Z. 15/6.) Vorzugsweise, wenn auch nicht ausschliefslich: es hat nämlich bei dieser Irrung wohl auch jene Eigentümlichkeit antiker Erkenntnislehren mitgewirkt, die in der Seh-Theorie des Alkmaeon und Empedokles am deutlichsten hervortritt (I S. 121 u. 189). Das „Feuer im Auge" verbindet sich mit dem äufseren Feuer; der subjective und der objective Erkenntnisfactor gelten als gleichartig und üben eine Wechselwirkung. Dadurch war dem Fehlschlufs, der uns hier beschäftigt, der Weg gebahnt. — (Z. 3 von unten.) Die überaus merkwürdige Stelle liest man 247[d-e]. Kurz wiederholt wird der Gedanke 248[c].

(S. 456 Z. 3/4.) Man vergleiche Campbell's ungemein tiefsinnige Einleitung zum Sophisten, insbesondere S. LXXVI, wo auf die Analogien des Philebos, Timaeos und der Gesetze hingewiesen wird, desgleichen den Commentar an manchen Stellen. Aufser Gesetze XII 967[d] kommt für die Hochstellung des Seelenprincips insbesondere Timaeos 34[c] in Betracht. Campbell's richtige Einsicht ist ins Abenteuerliche übertrieben worden von Lutoslawski und vorher von Ritter, welche die Ideenlehre den

Digitized by Google

Werken der Spätzeit geradezu absprachen und Seelen an die Stelle der Ideen treten ließen. Dabei haben sie eine Äußerung wie Timaeos 51[d], in der das substanzielle Dasein der Ideen so nachdrücklich wie kaum irgend anderswo behauptet wird (*παντάπασιν εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον*) außer Betracht gelassen. Sonst hätte Lutoslawski Plato's Logic p. 465 nicht über Philebos p. 59[c] mit Emphase bemerken können: *It is very important to observe that eternal ideas* (*ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτά*) *are not now separate, self-existing or independent existences* (*αὐτὸ καθ' αὑτό*) *as they were in earlier dialogues.* Und dabei stellt er, vollkommen richtig, wie ich glaube, den Timaeos nach dem Philebos. Ich bedauere, einem sonst verdienstvollen Forscher hier eine kaum glaubliche Flüchtigkeit vorhalten zu müssen. Im Philebos 15[b] findet er *a very clear indication that the separate existence of ideas is deemed impossible* (a. a. O. 467.) Der von ihm angeführte Wortlaut der Stelle ist dieser: *μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.* Die Worte *χωρίς* und *ἀδυνατώτατον* durchschießt Lutoslawski, und er ist augenscheinlich des Glaubens, daß es das Sonder-Dasein der Ideen ist, welches für das unmöglichste Ding der Welt erklärt wird! Das wäre in der That die merkwürdigste Stelle im ganzen Platon. Hier würde die Versatilität des Philosophen einen unerhörten Höhepunkt erreichen. Er würde das, worin Aristoteles die unterscheidendste Eigentümlichkeit seiner Lehre findet (Met. *M* 4 1078[b] 30: *ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει . . . . οἱ δ' ἐχώρισαν* und sonst vielfach), nicht nur verneinen, sondern geradezu für ungereimt erklären. In Wirklichkeit ist jedoch *χωρίς* mit *αὑτῆς* zu verbinden, genau so wie es an der dasselbe Problem (die Anteilnahme der Dinge an den Ideen) behandelnden Stelle des Parmenides heißt: *καὶ οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὴ αὑτῆς χωρὶς ἐστιν* (131[b]). Was hier in Wahrheit für unmöglich erklärt wird, ist die Selbstentäußerung der Idee, die ebenso wenig ganz und gar ihrer selbst ledig werden, wie sie unter Behauptung ihres selbständigen Daseins zugleich in die unendliche Fülle der Einzeldinge eingehen kann. Genauer gesprochen: ihr Eingehen in die Einzeldinge ist unglaubhaft, ihr vollständiges Aufgehen in diese das Allerunmöglichste. Frei von solcher Verkehrtheit der Interpretation, aber ebenso unhaltbar ist die verwandte Behauptung Ritter's (Plato's Gesetze, Commentar S. 355f.), daß „in all den umfangreichen Schriften Plato's", die man mit Grund seinem höheren Alter zuweisen darf, im „Sophistes, Politicus, Philebus, Timaeus ebenso wie in den Gesetzen . . . . . eine ‚Ideenlehre', derjenigen ähnlich, welche uns die Darstellung Zeller's bietet, überhaupt nicht zu entdecken" sei, mit alleiniger Ausnahme des „Sophistes, wo 246[b] ff. eben die Vorstellung von unbewegten und unkörperlichen Ideen, die keine Gemeinschaft haben mit den veränderlichen Dingen der Erscheinungswelt und keiner sinnlichen Wahrnehmung zugänglich, sondern nur mit der Vernunft zu erfassen seien, gründlich abgethan wird".

(S. 456 Abs. 1, Ende.) Was ich Platon's Befreiung von den Banden des Eleatismus nenne, wird eingehend und gründlich erörtert von Campbell in seiner Introduction to the Sophist LIX ff. — Gegen die hier vertretene, insbesondere von Bonitz (a. a. O.) befürwortete Ansicht von der Umgestaltung der Ideenlehre läßt sich ein plausibler Einwand erheben. Im Staat, den wir dem Sophisten zeitlich voranstellen, war bereits eine der Ideen, jene des Guten, mit Wirksamkeit ausgestattet (darauf spielt Campbell an, Republic II p. 42), ja als das höchste wirkende Princip angesprochen worden (vgl. S. 386f.). Wie kann dann, so mag man fragen, jene principielle Umwandlung der Ideen erst im Sophisten stattfinden? Wir antworten: an jenem einen und obersten Punkte hat Platon die Schranken seiner

Digitized by Google

ursprünglichen Doctrin zuerst durchbrochen. Er mag sich zunächst von der Tragweite dieser Neuerung nicht volle Rechenschaft gegeben haben, nachträglich aber wird dieser unwillkürliche Beginn einer Umbildung der Ideenlehre ihn zu weiteren Consequenzen gedrängt, das Streben nach Folgerichtigkeit und innerer Übereinstimmung wird sich mit den anderen von uns namhaft gemachten Factoren vereinigt haben, um diese Umgestaltung zu bewirken. Was vorher die Ausnahme war, wird nunmehr zur Regel erhoben. Aus dieser Umbildung der Ideenlehre flossen von selbst jene Wandlungen, die uns später begegnet sind: das Fallenlassen der Ideen von Relationsbegriffen und von Kunstproducten, desgleichen der Theorie der „Anteilnahme" (des *μετέχειν*). Vgl. zu S. 513.

Auf Otto Apelt's grofsentheils abweichende Behandlung dieser Punkte (Beiträge zur Geschichte der griech. Philos., S. 67 ff., und Einleitung zu der von ihm besorgten Neu-Auflage der Stallbaum'schen Ausgabe, p. 27—32) vermag ich an diesem Orte nur andeutungsweise einzugehen. Gerne nehmen wir von ihm die Belehrung an, dafs die *κοινωνία τῶν γενῶν* nicht eine vollständige Neuerung des Sophisten ist. Es wird ihr vielmehr schon im Phaedros 265a ff. und im Staat V 476a präludiert. Als ganz und gar hinfällig aber gilt uns sein Hauptargument (Beiträge S. 84): „Substanzen können nur entweder Körper oder geistige Wesen sein; für die Ideen, wenn sie Substanzen sind, bleibt also nichts anderes übrig, als dafs sie geistige Wesen sind"; woraus also folge, dafs die Ideen für Platon immer das waren, was sie ihm im Sophisten sind. Hier liegt eine, gewifs unabsichtliche, Äquivocation vor. Eine Substanz kann als unkörperlich und nicht sinnlich wahrnehmbar gedacht werden, ohne darum als geistig im Sinne der Bewufstseinsbegabung zu gelten. Dafs das *παντελῶς ὂν* ein *σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον* sei — diese Annahme verwirft Platon im Sophisten 249a; aber dafs sie eine ungereimte, in sich widerspruchsvolle sei, das deutet er mit keinem Worte an. Ebenso wenig, fast hätten wir gesagt noch weniger, gilt ihm das von der Behauptung, dafs jenen Substanzen Leben und Bewegung abzusprechen sei. Und wie hätte er etwa das Urbild des Tisches oder Bettes im Staat (vgl. S. 400), wie hätte er negative oder Relations-Begriffe als bewufst, belebt oder bewegt betrachten sollen? Apelt's Behauptung, dafs die Ideenlehre im Sophisten keine Umwandlung erfahre, entbehrt u. E. aller und jeder Begründung.

(S. 457 Absatz 2, Z. 10.) Die Anführungen aus Sophist 259d-e. Bonitz scheint uns darin zu irren, dafs er die positiven Lösungen, die der Dialog enthält, nur dadurch Wert oder Bedeutung gewinnen läfst, „dafs für Platon jedes logische Verhältnis eben als solches die Geltung selbständiger Realität hat" (a. a. O. 196). Er verkennt die Thatsache, dafs Platon hier an die alten Aporien, die unabhängig von der Ideenlehre bestanden und gewirkt haben, herantritt und sich ihrer endgültigen Lösung so weit nähert, als es unter den Voraussetzungen, die sein und seiner Zeitgenossen Denken beherrschten, nur immer möglich war.

(S. 458 § 3 Z. 13.) „Parmenides": 129c. Von hier aus ergiefst sich neues Licht auch auf die Abzweckung des Euthydem. Man möchte vermuten, Platon sei bereits, als er dieses Gespräch verfafste, darüber im Klaren gewesen, dafs eine nicht geringe Zahl von Aporien und Fangschlüssen aus der absoluten Verwendung blofs relativer Begriffe entsprungen ist, aus der Tendenz (um mit Campbell zu sprechen, Einleitung zum Sophisten p. 60) *to view every subject in the light of abstract alternatives, to apply the language of logic immediately to the sensible world.* Da ich von Anticipationen spreche, so sei auch angemerkt, dafs der Anerkennung und Erklärung des *μὴ ὄν*, wie der Sophist sie bietet, bereits im Theaetet 189b der Weg

Digitized by Google

gebahnt ist, dort nämlich, wo das *ψευδῆ δοξάζειν* auf ein *ἀλλοδοξεῖν* zurückgeführt wird, freilich ohne daſs sich Platon diesmal dabei endgültig beruhigt.

(S. 458 Z. 6 von unten ff.) Ein Komiker-Fragment: auf dieses groſse und wertvolle Bruchstück des Epikrates (II 287f. Kock) hat Usener (Organisation der wissenschaftlichen Arbeit S. 11) zuerst die Aufmerksamkeit gelenkt. Seine volle Bedeutung erhält das Fragment jedoch nur dann, wenn wir es zur Beleuchtung der Spätzeit Platon's verwenden. Leider gestattet es keine genauere Zeitbestimmung und lohnt es daher nicht, auf die unsicheren chronologischen Angaben über die Wirksamkeit jenes Komikers (bei Meineke Com. graec. fragm. I 414 und bei Bergk Rhein. Mus. 34, 329) näher einzugehen. Nur daſs Speusipp und Menedem (von Pyrrha) darin als Assistenten Platon's erscheinen, weist an sich auf eine Epoche hin, die von den Anfängen der Akademie recht sehr weit entfernt ist.

(S. 459 Z. 10ff.) Vgl. Staatsmann 262$^{d.e}$ u. Parmenides 130^{c}. Sehr bezeichnend für die hier besprochene Wendung ist Sophist 227^{b}, wo die Feldherrnkunst und die Kunst des Läusesuchens unter den gemeinsamen Oberbegriff der Jagdkunst gereiht werden unter ausdrücklicher Abweisung des aus dem Wertunterschiede geschöpften Einwands. Hierher gehört auch jenes Wort des Staatsmanns (272^{c}), daſs aus allem und jedem, was die Natur darbietet, etwas zu lernen sei. Vgl. Campbell's Essays 1 § 30 (Republic II 41). — (Z. 8/7 von unten.) Die Anführungen aus Soph. 254^{d} u. 251^{b}.

(S. 460 Mitte.) Vgl. J. C. Fr. Zöllner Über die Natur der Kometen[2] (Leipzig 1872) S. 163ff.

(S. 460 § 4.) Wie man daran zweifeln kann, daſs der Staatsmann „die Brücke vom Staate zu den Gesetzen bildet" (um mit Rohde Kl. Schr. I 275 zu sprechen), ist mir schwer verständlich. Zu den inhaltlichen gesellen sich die Sprachkriterien. Meine Vermutung, daſs zwischen Theaetet einer-, Sophist und Staatsmann andererseits Platon's 2. sicilischer Aufenthalt liegt, habe ich bereits S. 432 u. 444 angedeutet. Gute Gründe für die Annahme einer Zwischenzeit auch zwischen der Abfassung von Sophist und Staatsmann giebt Rohde a. a. O. 262 Anm. 1.

(S. 461 Z. 6ff.) Excurs über das Wesen des Beispiels: Staatsmann 278^{c}; Untersuchung des Maſsbegriffes 283^{e} ff.; Cultus der Methode 286^{d}: *τὴν μέθοδον αὐτὴν τιμᾶν τοῦ κατ' εἴδη δυνατὸν εἶναι διαιρεῖν.* — (Absatz 2 Zeile 15 v. u.) Über die kynische Identification des Königs mit dem Hirten vgl. zu S. 132. Wichtiger ist es, mit Hirzel Hermes VIII 127f. darauf hinzuweisen, daſs hier wieder eine Selbstberichtigung Platon's vorliegt. Und zwar eine zwiefache. Im Staat war der Herrscher III 416^{a} f. u. IV 440^{d} mit dem Hirten, VII 520^{b} mit dem Bienen-Weisel verglichen worden. Gegen den ersten Vergleich kehrt sich der Staatsmann 267^{c} f., gegen den zweiten 301^{e}.

(S. 462 Z. 14.) Mit Staatsm. 283^{d} vgl. Phaedon 96^{d} ff. u. 102^{b} ff., Staat VII 523^{e}, 524^{a}, 525^{a} ff. Etwas anders steht es mit Theaetet 154^{c} (vgl. zu S. 348/9). — (Absatz 2 Z. 3.) Ergötzungsmittel: während sonst *μιμητική* bei Platon sowohl als bei Aristoteles der Begriff ist, dem die verschiedenen schönen Künste untergeordnet werden, erscheint hier 288^{c} das Spiel oder *παίγνιον* als die höhere Einheit, welche die Malerei, die Musik und daneben Schmuck und Zier aller Art (*κόσμος*) unter sich vereinigt. Mit Recht sagt Campbell im Commentar: we have here the larger kind of which *μιμητική* is a part.

(S. 464 Z. 12ff.) Die Anführung aus Demades Oratores Attici II 315^{b}.

(S. 465 Z. 5/6.) Platon's Worte sind: *τὸ μὴ σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασιν*, 261^{e}, und *μετατιθέμενα δ' εἰς τὰς τῶν πραγμάτων μακρὰς καὶ μὴ ῥᾳδίους συλλαβάς.* An der ersten Stelle ist die Anspielung auf Antisthenes unverkennbar in den un-

Digitized by Google

mittelbar folgenden Worten: *πλουσιώτερος εἰς τὸ γῆρας ἀναφανήσει φρονήσεως*, verglichen mit Sophist 251[c], wo von der *πενία τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεως*, die *πρεσβυτέροις ἀνθρώποις* eigne, in directem Bezug auf eine Lehre des Antisthenes die Rede ist. Auf Antisthenes zielt auch sicherlich 306[a]. Mit meiner Schlufsbemerkung vgl. Jowett The dialogues of Plato III 568: — *but nowhere has the spirit of modern inductive philosophy been more happily described.*

Zu Buch V, Cap. 18.

Die von einigen Gelehrten bestrittene Echtheit des Philebos ist schon durch die aristotelischen Anspielungen, insbesondere Nikom. Ethik *K* 2 1172[b] 28, verglichen mit Philebos 20[b] und 61[b], ausreichend gesichert. Oder wo hätte sonst der dort von Aristoteles genannte Platon Ähnliches geäufsert? (Vgl. Überweg Untersuchungen 148f. und Bonitz Index Aristotelicus s. v. *Πλάτων*.) Die zeitliche Stellung des Dialogs zwischen Staatsmann und Timaeos gilt uns als völlig gesichert; man vergleiche Campbell Essays (Republic II 46 ff.), auch Rohde Kleine Schriften I 262. Neben Sophist und Staatsmann stellt den Philebos auch Überweg Untersuchungen 207f. und 267. — Die von uns wahrgenommene „Stileigenheit“ soll anderwärts (Platonische Aufsätze III) eingehender behandelt werden. Nur Zeller's grofse und wohlverdiente Autorität veranlafst uns, seine beharrlich festgehaltene Meinung, der Philebos gehe dem Staat voran, in Kürze zu bestreiten. Alles, was im Lauf der letzten Jahrzehnte über Platon's Sprach- und Stilentwicklung ermittelt ward, spricht dagegen. Unerwähnt geblieben sind bisher die auf das gleiche Ziel hinweisenden Erörterungen von Hirzel Der Dialog I 251 und von Ivo Bruns Das literarische Porträt u. s. w. S. 272. Zeller's Beweisführung beruht auf dem Verhältnis der Erörterungen im Staate VI 505—509 und IX 581—587 zu den verwandten Darlegungen des Philebos. Die Frage ist an isch eine methodisch in hohem Grade interessante. Wenn ein Autor dasselbe Problem an zwei Orten im wesentlichen gleichartig, aber das einemal gedrängter, das anderemal ausführlicher behandelt, so ist ein Zwiefaches möglich. Der Schriftsteller kann eine nachfolgende gründlichere Erörterung desselben Themas vorweggenommen haben, oder die minder eingehende Behandlung kann später fallen und gleichsam einen concentrierten Auszug aus der früheren und erschöpfenderen Erörterung bilden. Welche dieser Annahmen die richtige ist, das mufs die sorgliche und tactvolle Erwägung jedes Einzelfalles lehren. Beispiele der zweiten Art sind uns schon begegnet (vgl. S. 317). Hiergegen läfst sich der kurze Excurs über den Mafsbegriff, den der Staatsmann enthält, u. E. unmöglich als ein Résumé der umfassenden Untersuchung dieses Gegenstandes im Philebos betrachten (ähnlich, aber minder entschieden Siebeck Untersuch. z. Philos. d. Griechen[2] 118). Zeller's bestimmte Behauptungen (II 1[4] S. 548) halten u. E. einer genauen Prüfung nicht stand. Wenn wirklich der Philebos an all den von ihm namhaft gemachten Stellen auf den Staat zurückblicken soll, so fragt man sich zunächst vergebens, wozu denn Platon überhaupt noch den Philebos geschrieben hat? Hier thut allerdings eine Unterscheidung not. Die Grundfrage, welche das Thema des Philebos bildet, wird Staat VI 505[b] mit wenigen Worten erwähnt: *ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις.* Diese Kürze beweist u. E. nichts Anderes, als dafs Platon auch zur Zeit, da er diese Partie des Staates schrieb, Bekanntschaft seiner Leser mit der Lehre des Eukleides voraussetzen konnte, der nach L. Diog. II 106 *τὸ ἀγαθὸν* mit der *φρόνησις*, daneben auch mit der Gottheit und mit dem *νοῦς* identificiert hat. Warum hier ein Rückblick auf Philebos 11[b—e] u. s. w. vorauszusetzen sei, vermag ich nicht einzusehen. Die gröfsere Gründlichkeit und Tiefe ist jedenfalls auf

Digitized by Google

Seiten des Philebos, während der Staat (505b—e) sich an einigen recht sehr auf der Oberfläche liegenden Einwürfen gegen beide Doctrinen genügen läfst. Die Vorkämpfer der *φρόνησις* drehen sich angeblich im Kreise, weil sie nicht umhin können, diese als *φρόνησις τοῦ ἀγαθοῦ* wieder näher zu bestimmen; und die Verfechter der *ἡδονή* sollen inconsequent sein, da sie ja das Vorhandensein auch „schlechter" *ἡδοναί* zu leugnen nicht vermögen. Die Stellen des 9. Buches 583b ff., die Zeller mit entsprechenden Stellen des Philebos parallelisiert, enthalten freilich eine subtile, an Subtilität eben nur vom Philebos noch übertroffene Erörterung der einzelnen Lustarten. Der Hauptunterschied besteht darin, dafs die Darlegungen im Philebos vollständiger und complicierter sind als jene des Staates. Wir sind ganz und gar der Meinung Campbell's, der die, von der ganzen Eigenart der beiden Werke geforderte, Annahme für völlig statthaft erklärt (a. a. O. p. 23), *that Plato had arrived at this general conception of the relative worth of Pleasure, Thought, and the Good, before giving to it the full and complex expression which the Philebus contains.*

(S. 466 Z. 4 ff.) Verzicht auf die Dichotomie Staatsmann 287c und Phil. 16d; Warnung vor dem Überspringen der Mittelbegriffe 17a (*τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει*), die Dialektik das Hauptwerkzeug aller Entdeckungen 16c.

(S. 467 Mitte). Philolaos: vgl. den von L. Diog. VIII 85 erhaltenen, von Reiske und neuerlich von Diels Hermes 24,321 (vgl. auch dessen Parmenides S. 66) kritisch behandelten Eingang seiner Schrift *περὶ φύσεως*. Am besten wohl so geschrieben: *φύσις ἁ τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων, καὶ ὅλος κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα.* — (Z. 6 v. u.) Vgl. Phil. 28c; zur Polemik gegen den Naturalismus 28e—29a; Sophist 246a und 247b; Gesetze X 891c ff.

(S. 468 Absatz 2.) Über den Gegensatz der wirklichen und der blofs scheinbaren Lust Phil. 51a ff. hat sich Grote Plato III 604 ff. in einer zugleich glänzenden und für seine ganze Denkart höchst bezeichnenden Weise verbreitet.

(S. 469 Z. 7—10.) Man vergleiche Philebos 55b mit Gorgias 499b, von uns S. 284 erörtert. — (Mitte — Absatz 1 Ende.) Wer diese „Feinde des Philebos" 44b sind, darüber herrscht gewaltiger Meinungsstreit. Die einschlägige Litteratur verzeichnet R. G. Bury The Philebus of Plato, Cambridge 1897, p. 95 f. Die Beziehung auf Antisthenes gilt auch uns als vollständig unzulässig. Unmöglich konnte er und seine Anhänger *δεινοὶ τὰ περὶ φύσιν* heifsen. Mufste doch selbst ein Zeller, um diese Deutung aufrecht zu erhalten, zu der gewaltsamen Auslegung greifen, es sei hier die *φύσις* der *ἡδονή* gemeint (II 1[4] 309 A.: „— so konnte er recht wohl in der Beziehung, um die es sich hier handelt, für einen *δεινὸς τὰ περὶ φύσιν* ausgegeben werden"). Ebenso unstatthaft scheint uns die Annahme, dafs jene „Bundesgenossen", denen Platon „wie Propheten" folgt (44c-d), Demokrit und seine Anhänger seien (Hirzel Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften I 141 ff. und Natorp Archiv III 521). Die im Phil. 44b—e namhaft gemachten drei Momente: 1. die so nachdrücklich betonte *δυσχέρεια* oder das spröde Verhalten der Lust gegenüber, d. h. asketische oder nahezu asketische Gesinnung; 2. hervorragende naturwissenschaftliche Leistungen und 3. freundschaftliches Verhältnis zu Platon, scheinen in ihrer Vereinigung in der That, wie Grote a. a. O. 609 f. erkannt hat, nur auf Pythagoreer zu passen. — (Z. 7 f. v. u.) Über Eudoxos als Hedoniker (vgl. 177 f.) besitzen wir nur die gedrängten Mitteilungen an zwei Stellen der nikomachischen Ethik (zu S. 177/8). Usener's Behauptung, seine und nicht Aristipp's Lustlehre sei „Anlafs und Gegenstand des platonischen Philebos" (Organisation der wissensch. Arbeit S. 16), ist schwerlich erweisbar. Usener findet es auffällig, dafs ein Anklang an die *καταστηματικαὶ ἡδοναί* Epikur's (L. Diog. X 136) auch dem Philebos nicht fremd ist, obgleich der zuständlichen Lust im Lehrgebäude wenigstens der älteren Kyrenaïker kein Raum gegönnt ist (L. Diog. II 87—90). Das

Digitized by Google

besagt sein Hinweis auf die Thatsache, dafs im Philebos „Begriffe auftauchen, die uns sonst erst bei Epikur begegnen". Nun ist aber der Anklang in der hier gemeinten Stelle des Philebos 42[d] ein blofs scheinbarer. Der Eintritt eines Zustandes ist nicht selbst ein Zustand, sondern ein Vorgang. Als „Rückkehr zum Normalzustande", von der dort die Rede ist, kann z. B. der Speisegenufs des Hungernden, die Labung des Dürstenden gelten. Die daraus entspringende Lust ist eine momentane und hat mit Epikur's Dauerlust oder Lustzuständen (s. Diog. 87—90) nicht das Mindeste zu schaffen. Zu allem Überflufs erscheint dieser Hinweis im Munde nicht des Protarchos, sondern des Sokrates, der hier auf weitverbreitete Meinungen (*εἴρηταί που πολλάκις*) anspielt. Unberechtigt ist daher der Schlufs, dafs hier Eudoxos zu uns spricht und wir darum in ihm, insoweit dieser Punkt in Betracht kommt, einen Vorläufer Epikur's zu erblicken haben. Allein selbst das als richtig angenommen: wie sollten wir daraus folgern können, Platon habe sich damit begnügt, den einen der zwei damaligen Vertreter der Hedonik zur Zielscheibe seiner Polemik zu machen? Beide Denker haben ihre gemeinsame Lehre auf dieselben Urphänomene des animalischen Lebens aufgebaut; der einflufsreichere von beiden ist jedenfalls Aristipp gewesen. Die Schärfe des Tons legt übrigens den Gedanken näher, der auch anderwärts — im Eingang des Phaedon — mit einem unfreundlichen Seitenblick bedachte Aristipp werde von Platon aufs Korn genommen. Ob übrigens der grobkörnige Ausfall der Schlufsworte (*οἱ πάντες βόες τε καὶ ἵπποι*) nicht geradezu an den Namen Aristipp's erinnern soll, lasse ich dahingestellt. Bei dem, was Dümmler Akademika S. 167 vorbringt, brauchen wir nicht zu verweilen. Die Eilfertigkeit jener Darlegungen verrät sich auch durch ein äufserliches Indicium, durch die Wiederholung eines bei Usener begegnenden Schreib- oder Druckfehlers.

(S. 471/2.) Zum Begriff der exacten Wissenschaft vgl. Philebos 55[e] mit Euthyphron 7[b] ff. u. Staat X 602[d]. Wie an diesen platonischen Stellen wird „Mafs, Zahl und Gewicht" auch vom Verfasser der Schrift „von der alten Medicin" c. 9. (I 588 Littré), ähnlich von jenem der Schrift „von der Diät" c. 2 (VI 470 L.), verbunden; Sophokles (Fragm. 399 N): *σταθμῶν ἀριθμῶν καὶ μέτρων εὑρήματα*; Aeschylos (Prometheus v. 461): *καὶ μὴν ἀριθμόν, ἔξοχον σοφισμάτων.*

(S. 472 Z. 7.) Den weiten Abstand zwischen Philebos und Gorgias zeigt 55[e], wo das *καταμελετᾶν ἐμπειρίᾳ καί τινι τριβῇ* nur eben dem streng exacten Verfahren untergeordnet wird, während im Gorgias 463[b] die Kochkunst mit der Putzkunst usw. unter eben den Begriff der *ἐμπειρία καὶ τριβή* zusammengefafst und der *τέχνη* überhaupt entgegengesetzt wird. Ebenso geringschätzig 501[a] und nicht unähnlich Phaedros 270[b]. In der leidenschaftlichen Verurteilung der advocatenhaften Beredsamkeit nähert sich der greise Verfasser der Schlufsbücher der Gesetze (XI, 938[a]) wieder der Denk- und Sprechweise seines Jugendwerkes.

(S. 473 Absatz 2.) In Betreff der Auffassung der Gütertafel bekenne ich dankbar meine Abhängigkeit von Apelt Archiv IX S. 20f., ein Aufsatz, der auch sonst viel Wertvolles enthält. So S. 17 über den Unterschied des Guten im Philebos und der Idee des Guten im Staat.

(S. 474 Mitte.) „Weil sonst keiner von uns auch nur den Weg nach Hause fände": Phil. 62[b].

(S. 474 Absatz 1 Ende.) Vgl. 65[a]. — Gar merkwürdig ist auch der Cirkelschlufs, der sich aus der Vergleichung von 64[a] u. 65[d] ergiebt. Die „Wahrheit" ward in die Mischung aufgenommen. Mit welchem Rechte? Doch wohl nur, weil die, nebenbei fälschlich so genannten, „wahren" *ἡδοναί* darin vorkommen und weil die *ἐπιστῆμαι* gleichfalls der Wahrheit teilhaft sind. Jedenfalls ist diese immer nur eine Eigenschaft sowohl der *ἡδοναί*, als der *ἐπιστῆμαι*. Jetzt wird sie hypostasiert.

Digitized by Google

Dann heifst es: der *νοῦς* ist entweder völlig oder nahezu völlig mit der Wahrheit identisch; wobei Subjectives und Objectives, der Erkenntnis-Gegenstand und diese selbst, gar seltsam durcheinander gewirrt wird. Daraus wird nun die Folgerung gezogen, dafs die *φρόνησις* einen ungleich stärkeren Anteil an der Mischung besitzt, d. h. dafs sie in weit höherem Grade ein constitutives Element des Guten ist als die *ἡδονή*.

(S. 474/5.) Vgl. 12[d]: *ἥδεσθαι δὲ καὶ τὸν σωφρονοῦντα αὐτῷ τῷ σωφρονεῖν . . . ἥδεσθαι δ' αὖ τὸν φρονοῦντα αὐτῷ τῷ φρονεῖν.*

Zum Schlufs soll die Bemerkung nicht fehlen, dafs Schleiermacher's Einleitung nicht nur wie immer gar viele feine Gedanken enthält, sondern sich auch der Wahrnehmung argumentativer Schwächen keineswegs verschliefst. Wenn die Schlufspartie des Dialogs trotz derartiger Mängel den modernen Leser gefangen nimmt, so liegt das, von dem Zauber der Darstellung abgesehen, vornehmlich am folgenden. Die Hedoniker erscheinen als kühle Rechner, als Vertreter einer verfeinerten Selbstsucht, einer nüchternen Sinnlichkeit; Platon ist ganz Schwung und Begeisterung. Nun entbehrt unsere Vorstellung von der Eigenart der älteren Hedoniker, von denen kaum ein Bruchstück auf uns gekommen ist, jeder soliden Grundlage. Dafs es aber einem Forscher von der Gröfse des Eudoxos nicht an Enthusiasmus gefehlt haben kann, darf als selbstverständlich gelten. Auch sind wir nicht auf Schlüsse angewiesen. Epikur's Ethik war Hedonik, d. h. er hat sie nicht weniger als Aristipp und Eudoxos auf das Urphänomen des Strebens aller Lebewesen nach Lust gegründet. Aber wer könnte behaupten, dafs sein Bild oder das seines Jüngers Lucrez jener populären Vorstellung irgendwie entspricht? Epikur zum mindesten war kein „Epikureer“!

Zu Buch V, Cap. 19.

(S. 475 Z. 3 von unten.) Dafs zwischen der Vollendung des Staates und der Abfassung des Timaeos ein längerer Zeitraum liegt, das beweisen in erster Reihe die Sprach- und Stilkriterien. Dazu gesellt sich die S. 476/7 erwähnte glaubwürdige Mitteilung Krantor's, übrigens „des ersten Platon-Erklärers“ (bei Proklos in seinem Commentar zum Timaeos p. 24[e]), die also lautet: — *σκώπτεσθαι μέν φησιν αὐτὸν ὑπὸ τῶν τότε ὡς οὐκ αὐτὸν ὄντα τῆς Πολιτείας εὑρετὴν ἀλλὰ μεταγράψαντα τὰ Αἰγυπτίων· τὸν δὲ τοσοῦτον ποιήσασθαι τῶν σκωπτόντων λόγον, ὥστ' ἐπ' Αἰγυπτίους ἀναπέμψαι τὴν περὶ Ἀθηναίων καὶ Ἀτλαντίνων ταύτην ἱστορίαν ὡς τῶν Ἀθηναίων κατὰ ταύτην ζησάντων ποτὲ τὴν πολιτείαν.*

(S. 476 Absatz 2.) Hermokrates: vgl. Kritias 108[a-b], auch Tim. 20[a]. — Die der unsrigen entgegenstehende Meinung, die Recapitulation im Eingang des Timaeos knüpfe an einen früheren Entwurf des Staates an, ist hauptsächlich durch Rohde Psyche II[2] 266 Anm. und v. Arnim De Reipublicae Platonis compositione ex Timaeo illustranda (Rostocker Winter-Programm 1898) vertreten. Die Entbehrlichkeit dieser Hypothese suche ich S. 478 zu erhärten. Der uns vorliegende Staat macht übrigens ganz und gar nicht den Eindruck, die Überarbeitung eines ihm voraufgehenden Werkes zu sein. Wäre er es, dann würde wohl mancher schroffe Übergang geglättet, manche Gewaltsamkeit des Aufbaus gemildert sein. Gar wenig wahrscheinlich ist es ferner, dafs dieselbe Person, die Platon zum Sprachrohr seiner kosmologischen Speculationen wählen zu sollen glaubte, zugleich die Eignung besafs, eine Gesprächsfigur seines socialpolitischen Hauptwerkes abzugeben. Endlich und hauptsächlich: wie will man es erklären, dafs der alle Merkmale der platonischen Spätzeit aufweisende Timaeos von seinem Verfasser an ein vergleichsweise frühes Werk, das älter sein mufste als

Digitized by Google

selbst die ersten Bücher unseres Staates, und nicht vielmehr an diesen selbst angeschlossen ward?

(S. 477 Z. 8 von unten.) Vgl. Aristoteles *Ἀθην. πολιτ.* c. 13 (Kenyon[3] p. 43), im wesentlichen übereinstimmend mit Kritias p. 110b; nur dafs der von Aristoteles Eupatriden genannte Adel von Platon in ägyptisierender Weise als Kriegerkaste (*τὸ μάχιμον*) bezeichnet wird.

(S. 478 Z. 2.) Vgl. Kritias 110b. — (§ 2 Z. 3ff.) Vgl. Timaeos 19b: *εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο θεάσασθαι κινούμενα.*

(S. 479 Z. 9 von unten.) Vgl. Zola Le roman expérimental p. 7: *Puis, l'expérimentateur paraît et institue l'expérience, je veux dire fait mouvoir les personnages* [ähnlich Platon an der soeben angeführten Stelle] *dans une histoire particulière, pour y montrer que la succession des faits y sera telle etc.* Vgl. auch § 8 p. 12f. und p. 30: *Puisque la médecine qui était un art, devient une science, pourquoi la littérature elle-même ne deviendrait-elle pas une science, grâce à la méthode expérimentale?* Oder p. 17: *Donc, les romanciers naturalistes sont bien en effet des moralistes expérimentateurs.* Weit verständiger p. 48, wo Beobachtung und Analyse als das Hauptwerkzeug des *romancier expérimentateur* erscheint.

(S. 480 Absatz 2 und 3.) Vgl. Timaeos 24e—25d und Kritias 113b ff. Rohde Griech. Roman[2] 213 nennt die ganze Erzählung von der Atlantis „freieste Dichtung, höchstens an einige kosmologische und geographische Theorien angeknüpft". Dazu in Anm. 2: „Wenn Plato (Tim. 25d) durch den Untergang der Atlantis den Ocean schlammig und flach und daher unzugänglich werden läfst, so stand wenigstens das also erklärte Factum in seinem wie im Glauben des ganzen Altertums fest", unter Verweisung auf Müllenhoff Deutsche Altertumskunde I 78 u. 420. Mich will die Anknüpfung an eine Volkssage immerhin das Wahrscheinlichere dünken. Man sah oder glaubte zu sehen auf dem *πέπλος* der Athena *τοὺς Ἀθηναίους .... νικῶντας τὸν πρὸς Ἀτλαντίνους πόλεμον* (Scholien zum Eingang des Staats). Auch Christ's Vermutung (Platonische Studien 55ff.), dafs die Atlantis-Sage den Einfall der Nordvölker zum historischen Hintergrunde hatte, mag nicht jeder Begründung entbehren. Unklar bleibt es übrigens, warum Platon die Atlantis eine Insel nennt, obgleich sie gröfser gewesen sein soll als Asien und Libyen zusammen genommen. Man vergleiche darüber und über verwandte Fragen H. Berger Gesch. der wissensch. Erdkunde der Griechen II 125, auch 141.

Ans Unglaubliche grenzt die Kühnheit, mit welcher Platon die Athener der Vorzeit an die Spitze der Menschheit stellt. Vgl. Kritias 112e: *ἐπὶ πᾶσαν Εὐρώπην καὶ Ἀσίαν ..... ἐλλόγιμοί τε ἦσαν καὶ ὀνομαστότατοι πάντων τῶν τότε.*

(S. 481 Z. 4ff.) Meinungsverschiedenheiten schon unter den nächsten Schülern Platon's, wie Xenokrates und Speusippos, über die Auslegung des Timaeos bezeugt teils direct, teils mittelbar Plutarch in seiner überaus merkwürdigen, ein Unicum der antiken Philosophiegeschichte bildenden Schrift „über die Seelenschöpfung im Timaeos" (*π. τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας* — Mor. 1238/60 Dübn. — eine Sonder-Ausgabe von Berthold Müller Breslau 1873). Aufser von dem schon genannten Krantor gab es Commentare von den Peripatetikern Eudoros und Adrastos, vom Stoiker Poseidonios u. a. Erhalten sind uns ein Bruchstück des Galen'schen Commentars im Original herausgegeben von Daremberg, Paris 1848; der Commentar und die lateinische Übersetzung des Neu-Platonikers Chalcidius, zuletzt herausgegeben von Wrobel Leipzig 1876; und jener des Proclus, herausgegeben von Schneider Breslau 1846. — (Z. 12.) Nebenbeschäftigung: Timaeos 59c-d. — (Mitte.) Experiment .... im Timaeos verworfen: Tim. 68d (*εἰ δέ τις τούτων ἔργῳ σκοπούμενος βάσανον λαμβάνοι, τὸ τῆς ἀνθρωπίνης καὶ θείας φύσεως ἠγνοηκὼς ἂν εἴη διάφορον*). Was hier verworfen wird, sind Versuche dessen, was wir

Digitized by Google

eine chemische Synthese und Analyse nennen. — (Absatz 2.) Ähnliche Gedanken vermochte ich nur bei Alberti Über Geist und Ordnung der platonischen Schriften, Leipzig 1864, S. 17, zu entdecken.

(S. 482 Z. 5 ff.) Diese Descendenz- oder Entartungslehre im Tim. 41ᵈ ff. — (Z. 9 von unten.) Vgl. Grote Plato III 251.

(S. 482/3) *εἰκότες λόγοι, εἰκότες μῦθοι* heifsen dem Verfasser des Tim. seine Darlegungen 29ᵇ⁻ᵈ, 48ᵈ⁻ᵉ, 57ᵈ, 59ᶜ —.

(S. 483 Z. 4 ff.) Schöpfungsact: Vielleicht empfiehlt es sich, dem Leser diesmal das Aufgebot von Gründen und Gegengründen vorzuführen, die unser Urteil bestimmt haben. Den Schöpfungsact für eine blofse Einkleidung zu halten, dazu fanden sich schon antike Interpreten von Xenokrates an veranlafst, um den aristotelischen Einwürfen zu entgehen (vgl. Überweg Rh. Mus. 9, 78 f.). Nach vielen anderen hat in neuester Zeit R. Wahle (Archiv XIV 145 ff.) einen bündigeren Beweis für die These angetreten: „der Demiurg ist keine ideelle, metaphysische Potenz". Denn „alle Arten des Seins und Werdens, des Körpers und des Geistes sind von Platon schon für die Construction seiner Welt und ihrer Seele verbraucht, so dafs für den Demiurgen nichts übrig bliebe! Das Princip des Beharrlichen, der Veränderung, der Mischungen — alles ist verteilt; was könnte da noch die Natur des Demiurgen sein? Nichts! . . . . . Nur figürlich könnte er höchstens noch die Personification der Kraft, der Einwirkung der an sich bestehenden Formen auf das dieselben aufnehmende Princip sein." So plausibel all das klingt: stutzig machen uns zunächst die Parallelen im Sophisten und Staatsmann, auf die unsere Darstellung hindeutet. Die bildliche Einkleidung, die „Accommodation", von der Wahle ebd. spricht (S. 150), müfste doch jedenfalls aus den Absichten, die im Timaeos vorwalten, erwachsen sein. Nun vergleiche man aber Äufserungen über den Demiurgen im Timaeos 28ᶜ: *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός* oder 37ᶜ *ὁ γεννήσας πατήρ* mit Staatsmann 269ᵈ *παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετείληφεν* (nämlich der *οὐρανός* und *κόσμος*), 270ᵃ *παρὰ τοῦ δημιουργοῦ* oder 273ᵇ *τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς . . . διδαχήν*, ferner mit Sophist 265ᶜ *μῶν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίγνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα;* Unser also gewecktes Mifstrauen, ein Mifstrauen, das der rein deductiven Behandlung einer historischen oder Interpretations-Frage gegenüber stets am Platze ist, führt uns zu jenen Überlegungen, die wir S. 485 vorgebracht haben. Wenn in alledem von einer „Accommodation" die Rede sein kann, so ist es die Accommodation an Platon's eigenes religiöses Gefühl, nicht an irgendwelche Volksmeinungen, denen er eben im Timaeos 40ᵉ — von uns S. 486 Z. 8 ff. angeführt — freier und schroffer als irgendwo sonst gegenübertritt. Es war wohl eben der Ausbau seiner eigenen religiösen Metaphysik, der ihm den Anschlufs an die gangbaren mythischen Vorstellungen erschwert hat. Je einläfslicher — so dürfen wir hinzufügen — Platon sich mit dem Procefs der Weltbildung beschäftigt hat, um so stärkere Bedeutung gewann für ihn die dynamische Seite des obersten Weltprincips. Dieses wird jetzt ein eigentlich schaffendes, hervorbringendes Wesen und demgemäfs mehr und mehr mit Willen und insofern mit Persönlichkeit ausgestattet. Ein solcher Fortgang kündigt sich übrigens vielleicht schon im 10. Buche des Staates an, dort, wo die Gottheit mit nicht undeutlichen Worten als der Schöpfer (Demiurg) wie alles übrigen, so auch der Ideen bezeichnet wird (596ᵇ⁻ᶜ). Diesem Mangel an voller Klarheit trägt auch Theophrast (bei Simplicius in phys. p. 26, 11—13 Diels) Rechnung. Er unterscheidet zwar in der platonischen Lehre den Gott von dem Guten, verbindet sie aber zugleich auch zu einem Princip: *δύο τὰς ἀρχὰς . . . τὸ μὲν ὑποκείμενον ὡς ὕλην (ὡς ὕλην ὑποκείμενον?), ὃ προσαγορεύει πανδεχές, τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ κινοῦν, ὃ προσάπτει τῇ τοῦ θεοῦ καὶ ἀγαθοῦ δυνάμει.*

(S. 483 Z. 9.) Im Philebos: 30ᵃ. — (Absatz 2 Z. 5.) Nach Möglichkeit!: *καὶ κατὰ δύναμιν ὅτι κάλλιστα καὶ ἄριστα* Tim. 42ᵉ u. *φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν* 30ᵃ. — (Z. 11 von unten — 484 § 3 Ende.) An die Stelle 38ᵇ *χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν* und ihr Verhältnis zu 30ᵃ *οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως* knüpft sich die vielleicht gröfste Schwierigkeit der Timaeos-Erklärung. Vgl. Aristoteles de coelo I 10 (279/80) u. Simplicius zur Stelle (p. 303/4 Heiberg). Den Staatsmann (273ᵇ) hat übrigens schon Simplicius a. a. O. herbeigezogen, aber nicht in unserem Sinne verwertet.

(S. 484 § 4 Absatz 1.) Die für das Problem der Urmaterie in Betracht kommenden Stellen sind: Tim. 49ᵃ, 51ᵃ, 52ᵇ. Vor allem aber beachte man die 52ᵃ⁻ᵈ so stark betonte Dreiheit des *ὄν* (d. h. der Ideenwelt), der *χώρα* (d. h. des Raumes) und der *γένεσις* (d. h. des Trägers materieller Geschehnisse) und vergleiche mit 52ᵃ auch die genau entsprechenden Parallelen 27ᵈ—28ᵃ. Die nachdrückliche Leugnung des leeren Raumes begegnet vornehmlich in der Theorie der Atmung, die wir S. 495 wiedergeben. Den scheinbaren Widerspruch dieser Leugnung des *κενόν* mit den an mehreren Stellen (58ᵇ, 60ᵉ, 61ᵃ⁻ᵇ) erwähnten *διάκενα* räumt Deichmann Das Problem des Raumes in der griechischen Philosophie S. 65 und der ihn beurteilende Dümmler Kleine Schriften I 292 mit vollstem Recht durch die Erklärung hinweg, dafs die letzteren „zwischen den Elementarkörperchen nicht als eigentliche Leeren, sondern nur in Bezug auf die bestimmten einzelnen Formen gemeint seien". Vollkommen richtig fährt Dümmler fort: „Die elementbildenden Dreiecke schneiden eben nicht aus dem leeren, sondern aus dem erfüllten Raume die Elementarkrystalle und können nicht die gesamte Urmasse aufteilen." Völlig entscheidend ist dafür insbesondere 58ᵃ⁻ᵇ. Aufser den zwei zuletzt Genannten haben an der Ansicht aller alten Interpreten auch Bonitz, K. F. Hermann, Brandis, Überweg (Rh. Mus. 9, 59 ff., der die ältere Litteratur verzeichnet) und Grote (Plato III 248) festgehalten. Der bedeutendste aller modernen Timaeos-Erklärer, Henri Martin, schwankt in diesem Punkte; man vergleiche Etudes sur le Timée II 180 mit der nächstfolgenden Seite. Der entgegengesetzten, von Böckh, Kl. Schrift. III 124 ff. herrührenden Annahme, Platon's Urmaterie sei nichts anderes als der Raum, hat Zeller (II 1⁴ 727 ff.) und zuletzt Windelband (Platon S. 89 u. 106 f.) zugestimmt. Aus Aristoteles ist keine Entscheidung der Streitfrage zu gewinnen. Seine Äufserung (Physik Δ 2 209ᵇ 11): *διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ* läfst sich dem Zusammenhang gemäfs kaum anders verstehen, als dafs Raum und Materie in ihrer Ausdehnung zusammenfallen, dafs mit anderen Worten Platon keinen stoffentblöfsten Raum kennt. — (S. 485 Z. 5.) Diese Antwort hat Überweg erteilt, Rhein. Mus. 9, 69. Ebenso mufs ich — zu S. 485 Z. 15 ff. — auf denselben verweisen (a. a. O. S. 76 Anm. 40), der auch die hochwichtige, oft vernachlässigte Unterscheidung zwischen mythischen und durchaus ernst gemeinten, wenngleich nicht mit dem Anspruch auf unbedingte Gewifsheit auftretenden Darlegungen Platon's mit Nachdruck hervorhebt. Nicht einmal die letztere Einschränkung gilt von dem Ausspruch: *γέγονεν* (sc. *ὁ κόσμος*), der mit der denkbar gröfsten Bestimmtheit erfolgenden Antwort auf die Frage: *πότερον ἦν ἀεὶ . . . . . ἢ γέγονεν . . . .;* (28ᵇ). Dafs es Platon mit der Weltschöpfung voller Ernst ist, dafür haben sich neuerlich auch, wenngleich nicht ohne Vorbehalt, R. Heinze (Xenokrates S. 51), ferner Apelt (Beitr. z. Gesch. d. Philos. VIII), und lange vorher Stumpf entschieden, dessen Abhandlung „Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten" mir nur aus zweiter Hand bekannt ist.

(S. 485/6.) Die hier angeführte Stelle liest man Tim. 28ᵃ.

(S. 486 Z. 14.) *ἀΐδιοι θεοί* heifsen die Ideen 37ᵉ, *εὐδαίμων θεός* der Kosmos 34ᵇ. — (Z. 19 ff.) Von der — beschwichtigten und nachgebenden — Macht der „Not-

Digitized by Google

wendigkeit" ist insbesondere 56c, von dieser und der „erratischen Bewegungsursache" 48a die Rede. Dort auch das bezeichnende Wort: *ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως* ward die Welt gebildet. Die böse Weltseele erscheint in den Gesetzen X 896e und 898c. — (Absatz 2 Z. 2.) August Böckh: Kleine Schriften 130.

(S. 487 Z. 7.) Im „Theaetet": 176a (*ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη*). Hier stimme ich vollständig mit Überweg-Heinze I8 174 überein. — (Absatz 2) Schöpfung der Weltseele: Tim. 36eff.

(S. 488 Z. 3/4.) Vgl. Aristoteles Physik Γ4 203a 15: *Πλάτων δὲ δύο τὰ ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.* Ähnlich Physik Δ2 209/10; auch Metaph. A6 988a 13: *ὅτι αὕτη δυάς ἐστιν, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.* — (Z. 13 von unten.) Ein Teil seiner Nachfolger: insbesondere Xenokrates, dem viele Neuere gefolgt sind. In meiner Auffassung bestärkt mich R. Heinze Xenokrates S. 22ff., der ohne jede Rücksicht auf den Timaeos das *μικτὸν γένος* des Philebos in ähnlicher Weise erläutert. Unverständlich ist es mir, nebenbei bemerkt, dafs R. Heinze a. a. O. S. 21 ebenso wie Überweg-Heinze an manchen Stellen den Philebos dem Timaeos nachfolgen läfst. Wir hoffen die enge Zusammengehörigkeit des Philebos mit dem Gesprächspaar Sophist-Staatsmann ausreichend dargethan zu haben. Aber auch die etwaige verzweifelte Auskunft, diese Dreiheit von Dialogen sei dem Timaeos nachzustellen, läfst sich als unstatthaft erweisen. Beginnt doch der Philebos wie eine Nachhut jenes Paares, um wie eine Vorhut des Timaeos zu schliefsen. In seinem Verlaufe vollzieht sich gleichsam ein Thronwechsel. Das Scepter geht von der Dialektik an die Mathematik über, der es nicht mehr entrissen wird.

(S. 488/9.) Zu diesem Abschnitt vergleiche insbesondere 41d-e, 69eff., 44a-d, 39c, 40b.

(S. 489 § 5.) Das Spottwort kennen wir aus einem Zusatz unbekannter Herkunft zu Alexander's Commentar der Metaphysik (A 5 985b 23), Anonym. Urbin. bei Brandis Scholia in Aristotelem p. 539a fin.: *ὁμοίως τούτοις καὶ Πλάτων, περὶ οὗ ἔλεγόν τινες ὡς κατεμαθηματικεύσατο τὴν φύσιν.* Zu dem im folgenden ausgesprochenen Gedanken vgl. Alex. v. Humboldt Kosmos I 98: „Das Planetensystem in seinen Verhältnissen von absoluter Gröfse und relativer Achsenstellung . . . . hat für uns nicht mehr Naturnotwendiges [nämlich im Sinne „innerer, ursachlich ergründeter Verkettung"] als das Mafs der Verteilung von Wasser und Land . . . . als der Umrifs der Continente oder die Höhe der Bergketten. Kein allgemeines Gesetz ist in dieser Hinsicht in den Himmelsräumen oder in den Unebenheiten der Erdrinde aufzufinden. Es sind Thatsachen der Natur, hervorgegangen aus dem Conflict vielfacher, einst unter unbekannten Bedingungen wirkender Kräfte."

(S. 490 Absatz 2.) Die Schwierigkeiten der 31b eingeleiteten, 53cff. ausgeführten Elementenlehre hat insbesondere H. Martin Etudes sur le Timée II 239ff. mit Einsicht und Unbefangenheit erörtert. Seiner von Böckh Das kosmische System des Platon S. 17 gebilligten Lösung des Proportionsproblems I 338 widerspricht Grote Plato III 252 und Jowett The dialogues of Plato II 512, schwerlich mit gutem Grund. Platon's Aufstellung ist nämlich nur dann richtig, wenn es sich um Potenzen von Primzahlen handelt. Solche, von Griechen Linearzahlen genannt, zu Grunde zu legen, war er aber berechtigt, da jede andere — aus Factoren gebildete — Zahl bereits an sich der Ausdruck eines Flächen- bezw. Körpermafses ist. — (Z. 10 von unten.) Philolaos: diesem Pythagoreer aus Kroton (L. Diog. VIII, c. 7) ist unsere Darstellung schon mehrfach begegnet (I 91ff., 201, 229, 434/5; II 344, 353, 467, 483, 561, Z. 1). Das wichtigste hier in Betracht kommende Zeugnis bei Stobaeos I 10 (p. 18, 5 Wachsmuth): *καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντί. . . . . . πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκὰς (?) πέμπτον.* Vorerst sei dem bei Überweg-

Digitized by Google

Heinze I², 66 geäufserten Zweifel begegnet: „Die Lehre von den fünf regelmäfsigen Körpern ist nicht für vorplatonisch zu halten, da Platon (Rep. VII 528b) bezeugt, dafs noch keine Stereometrie bestand.“ Das heifst doch wohl aus einer allgemeinen Aussage allzu weitgehende Detailfolgerungen ziehen. Platon konnte sehr wohl ein der Planimetrie an Tiefe und Umfang ebenbürtiges System der Stereometrie vermifst und doch solche Anfänge dieser Disciplin gekannt haben, wie sie in der Anerkennung der fünf regelmäfsigen Körper (das ist der Sinn jener Worte) enthalten sind. Jene Klage kehrt übrigens wieder „Gesetze“ VII 819d ff. Die Lebenszeit des Philolaos ist jetzt auf Grund der ihm im Londoner Anonymus (vgl. zu I 229) beigelegten Lehren von Diels im Hermes 28, 417 genauer dahin bestimmt worden, dafs er eher jünger denn älter als Sokrates ist. Er zeigt sich als von Alkmaeon, von Hippasos und wahrscheinlich von Prodikos abhängig. Die wichtigsten seiner vordem vielfach angezweifelten Bruchstücke werden jetzt wohl mit gutem Grund als echt anerkannt von Zeller Hermes 10, 178ff., von Rohde Psyche II² 170, von Diels Parmenides S. 66. Das I 201 Z. 10 v. u. ausgezogene Bruchstück bietet Clemens Strom. III 518 Potter. Erwähnt ward schon Böckh's grundlegende Monographie zu S. 91. Die Bruchstücke findet man bei Chaignet Pythagore et la philosophie pythagoricienne I, 226ff. und bei Mullach Fragmenta philos. Graec. II 1ff.

(S. 490 Z. 1 von unten.) Dafs Platon in seiner spätesten Phase den Äther als fünftes Element anerkannte, erschliefst man mit grofser Wahrscheinlichkeit aus der Übereinstimmung seiner Schüler Speusipp, Xenokrates und des Verfassers der Epinomis. Vgl. R. Heinze Xenokrates S. 68.

(S. 491 Z. 11ff.) Vgl. unsere Anmerkung zu S. 484 § 4 Absatz 1. — (Mitte.) Anklänge an Lehren der Atomisten Tim. 52e (Worfschaufel), 59c (Specifische Schwere). Nebenbei, eine Anlehnung ist auch an Anaximenes 49c, an Anaxagoras 56c erkennbar. Gespielt wird mit dem Doppelsinn von ἄπειρος 55c; nicht unähnlich Philebos 17e. — (Absatz 2.) Zum folgenden vgl. insbesondere 33b ff.

(S. 492 Z. 7.) Platon's astronomische Lehren sind dargelegt Staat X (Vision des Er) 616b ff., Timaeos 38b ff. und Gesetze VII 821ff. Dazu tritt die Schlufspartie des Phaedon und die Anspielungen, welche der Phaedros enthält, 246e ff. Eine um ihres zweifelhaften Ursprungs willen nicht ohne Vorsicht zu benützende Ergänzung bietet die Epinomis 982a ff. Die Hauptstelle für das Rudiment der Sphärentheorie Timaeos 39a. Eine fafsliche Darstellung jener Doctrin bei Whewell Geschichte der inductiven Wissenschaften, deutsch von Littrow, I 131ff. Grundlegend sind Schiaparelli's zu I 90f. angeführte Werke, zu denen neuerlich noch ein Aufsatz in der Zeitschrift Atene e Roma I No. 2 getreten ist. In einem Punkte wage ich es jedoch, Schiaparelli und seinen zahlreichen Nachfolgern zu widersprechen. Dafs die Sphärentheorie ein blofses Mittel der Darstellung und nicht eine Annahme über Thatsächliches war, diese Voraussetzung entbehrt, soviel ich sehen kann, jedes Anhalts in der Überlieferung. Nicht immaterielle, sondern stoffliche Reife oder Ringe hat Platon, ebenfalls ganz eigentliche materielle, wenngleich durchsichtige Sphären haben die späteren Vertreter dieser Theorie vorausgesetzt.

(S. 492 Z. 9ff. von unten.) Theophrast bei Plutarch Platonicae quaestiones VIII 1, 1, 3 (Mor. 1231, 37 Dübn.) und Leben Numa's c. 11, 2 (Vitae 80, 24 Döhner). Was Platon damals als Weltmittelpunkt anerkannt hat, wird uns leider nicht gesagt; vielleicht hat er sich in der That darüber nur unbestimmt geäufsert („ein anderes und besseres“); an das Centralfeuer zu denken, legt die zweite Stelle zwar nahe, aber sie nötigt nicht dazu; ja bei genauerer Erwägung spricht sie eher dagegen als dafür. Die Reaction gegen ungebührliche Folgerungen, die aus dieser Mitteilung und aus der alsbald zu besprechenden Stelle der Gesetze gezogen wurden, in dem Sinne, dafs

Digitized by Google

Platon ein Vorläufer des Copernicus geworden sei, hat sogar einen Böckh (Das kosmische System des Platon S. 146) und desgleichen H. Martin in seinem grofsen Werke: Mémoire sur l'histoire des hypothèses astronomiques etc., Paris 1881, p. 131 dazu geführt, die Meldung des Theophrast als wertlos zu erachten. Dazu kann ich mich so wenig wie G. C. Lewis Astronomy of the Ancients p. 143 entschliefsen. Die Nachricht bleibt dunkel, aber sie ist unbedingt verläfslich. Zur Geringschätzung des menschlichen Treibens in den Gesetzen vgl. diese VII 803b: *ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια*, bald darauf heifst Platon der Mensch „ein Spielzeug Gottes" (widerholt aus I 644d). — (Z. 3.) Die Anführung aus Newcomb-Engelmann Populäre Astronomie[2] S. 3.

(S. 494 Mitte.) Platon deutet in den Gesetzen VII 821 ff. in geheimnisvoller Weise auf eine ihm erst kürzlich bekannt gewordene Lehre hin, über deren Wesenheit die Interpreten geteilten Sinnes sind. Schiaparelli I precursori di Copernico p. 20 (deutsch von M. Curtze, Leipzig 1876, S. 39) glaubt diese Äufserung aus Gründen, die mir durchschlagend scheinen, auf die Achsendrehung der Erde beziehen zu müssen, wobei er als eine Stütze seiner Ansicht Epinomis 987b herbeizieht. Ich folge dieser grofsen Autorität im Widerspruch mit Böckh Das kosmische System des Plato S. 48 ff. und Martin Mémoire p. 85 ff. Mit der Achsendrehung der Erde (vgl. I 98) ist Aristoteles bereits wohl vertraut; und da seine hierhergehörigen Schriften sicherlich nicht zu den am spätesten verfafsten gehören, so ist es keineswegs von vornherein unglaublich, dafs auch Platon zur Zeit, da er das 7. Buch der Gesetze schrieb, mit jener Entdeckung der jüngsten Pythagoreer bekannt geworden ist. Noch mufs des merkwürdigen Umstandes gedacht werden, dafs Aristoteles De coelo II 13 eine Stelle des Timaeos 40b so aufgefafst hat, als ob darin die Achsendrehung gelehrt würde. Dafs diese Auffassung eine mifsverständliche war, ist jetzt allgemein anerkannt. (Grote's Rettungsversuch ist von den Fachmännern einstimmig zurückgewiesen worden.) Da macht denn Schiaparelli p. 17 f. darauf aufmerksam, dafs das so befremdliche Mifsverständnis des Aristoteles einigermafsen erklärbar wird, wenn er dabei an Gespräche oder Vorträge Platon's dachte, in welchen dieser die im Timaeos in Wahrheit noch festgehaltene Ruhelage der Erde aufgegeben hat. Übrigens hat der naheliegende Versuch, diese Anspielung in den Gesetzen und jene kurz vorher behandelte Meldung Theophrast's zu combinieren, keine haltbaren Ergebnisse gezeitigt. — (Absatz 2.) Über die musikalischen Verhältnisse in Platon's Himmel und in der durch diese verbreiteten Weltseele handelt mit nie übertroffener Gelehrsamkeit und mit anerkannt siegreichem Scharfsinn Böckh Kleine Schriften III 135 ff.

(S. 494/5.) Lehre von den natürlichen Orten, kein Oben und Unten, Gegenfüfsler: Tim. 60b—c, 62/3.

(S. 495 Mitte.) Theorie der Atmung: 79b—80c. Zum folgenden vgl. 80c. Diesen ganzen Abschnitt beleuchtet Plutarch Quaestiones Platonicae VII (Mor. 1229—1231 Dübn.).

(S. 495/6.) Windungen des Darms u. s. w.: Tim. 73a. Abzweckung der Nägel: 76d—e.

(S. 496 Mitte.) Krankheitslehre: 82a ff. Über Geisteskrankheiten 86b ff. — (Z. 4 v. u.) Ein Rudiment dieser Lehren findet man in Phaedon, vgl. S. 349 unten.

Zu Buch V, Cap. 20.

Wer sich über den Inhalt der Gesetze rasch orientieren will, möge Constantin Ritter's, vom reichhaltigen Register abgesehen nur 126 Seiten zählende Übersicht „Plato's Gesetze. Darstellung des Inhalts", Leipzig, 1896, benützen. Desselben gleichzeitig

Digitized by Google

erschienener Commentar bietet viel Treffliches, läfst aber den Leser auch nicht selten im Stich. Ein alle Teile des Werkes gleichmäfsig beleuchtender Commentar wäre eine schwierige, aber überaus erwünschte Leistung.

(S. 497 Z. 10 v. u.) Vgl. zu S. 224 unten und zu 229 2. Absatz. Ferner Prolegomena ad philosophiam Platonis c. 24, bei Hermann VI p. 218. — (Z. 6 v. u.) Binnen Jahresfrist: das erhellt aus des Isokrates hämischer Anspielung in seinem „Philippos" (verfafst zwischen April und Juli 346, vgl. Blafs Gr. Bereds. II² 314). Vgl. S. 340 u. 574 unten. Dieses Zeitverhältnis ist längst bemerkt worden.

(S. 498 Z. 11 ff.) Die Anführung aus Gesetze XII 956ᵉ. Zum folgenden vgl. III 701 ᶜ—ᵈ. — (Absatz 2 Z. 1 ff.) Vgl. IV 715ᶜ, wo freilich von Neuerungen nicht sowohl der Wortbildung als der Wortverwendung die Rede ist; doch konnte er der letzteren kaum gedenken, ohne sich auch der ersteren zu erinnern. — (Z. 13/12 von unten.) Das auffällige Selbstlob VII 811ᶜ—ᵉ.

(S. 499 Absatz 1 Ende.) Das über die Cypressen Bemerkte beruht auf eigener Anschauung. Vgl. auch Theophrast Hist. plant. I 2, 2; III 1, 6; III 2, 6; IV 1, 3. Als besondere Gabe Kreta's an die Götter erscheint die Cypresse bei Hermippos (Fragm. com. Graec. I 243, Frg. 63 Kock).

(S. 500 Z. 4.) Aristoteles: Politik *B* 9, wo auf Gesetze I 630 ᵈ—ᵉ angespielt wird.

(S. 502—504.) Zur Filiation der Lehre von der Gewaltenteilung vgl. Montesquieu Esprit des lois Buch XI Cap. 6 ff., insbesondere Cap. 11 fin.: *Les Grecs n'imaginèrent point la vraie distribution des trois pouvoirs dans le gouvernement d'un seul; ils ne l'imaginèrent que dans le gouvernement de plusieurs, et ils appelèrent cette sorte de constitution polis.* Dazu der Verweis auf Aristoteles Politik, und zwar auf *Δ* c. 8. 1293ᵇ 33: *ἔστι γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν μῖξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας.* Buch XI Cap. 17 bespricht Montesquieu die Teilung der Gewalten in der römischen Republik und verweist auf das 6. Buch des Polybios, d. h. auf jene berühmte Stelle, in welcher die gemischte Regierungsform eingehend besprochen und als Ideal hingestellt wird. Nun lehnt sich Polybios, wie ein Blick auf VI c. 11 § 11/12 und auf Gesetze IV 712ᵈ zeigt, ganz augenscheinlich an Platon an, wenngleich R. Scala in seinem Buch über Polybios diese Beziehung unerwähnt liefs. Von dem kanonischen Ansehen, welches Montesquieu bei Hamilton und Madison, den Hauptschöpfern und -Erläuterern der nordamerikanischen Bundesverfassung, genofs, spricht James Bryce The American Commonwealth I³ 282.

(S. 502/3.) Vgl. Anmerkung zu I S. 39 unten.

(S. 503 Z. 7—5 von unten.) Jener Einwurf ward schon von Montesquieu selbst vorweggenommen Buch XI Cap. 6 p. 269ᵃ (der Oeuvres complètes, Paris 1835). Ausgeführt ward er von Bentham im Book of fallacies II p. 545 ed. Bowring. Auf Montesquieu's Vorgänger Locke und Buchanan einzugehen ist hier ebenso wenig erforderlich, wie von der Kritik zu sprechen, welche Montesquieu's Lehre in unseren Tagen erfahren hat.

(S. 504 Mitte.) Überaus stark kommt am Schlufs von Buch III das Bewufstsein absichtsvoller und wohlgelungener Composition zum Ausdruck. Die Parallele mit dem Phaedros hätte wohl, wäre sie bemerkt worden, manche grundlose Urteile über die Entstehungsweise der Gesetze hintangehalten. Wird doch an beiden Stellen der gleiche Kunstgriff mit identischen Worten angewendet:

ἔοικε κατὰ τύχην τινὰ ἡμῖν τὰ τῶν λόγων τούτων πάντων ὧν διεξήλθομεν γεγονέναι —. (Gesetze III 702ᵇ)	*καὶ μὴν κατὰ τύχην γέ τινα, ὡς ἔοικεν, ἐῤῥηθήτην τὼ λόγω —.* (Phaedros 262ᶜ/ᵈ).

Digitized by Google

Eine nicht minder beweiskräftige Stelle ist jene, wo von dem „Irrgang der Rede", der *πλάνη τοῦ λόγου*, gesprochen wird, 682^{e}—683^{a}.

(S. 504/5.) Auf einen anderen Ort (Platon. Aufsätze III) verspare ich die Auseinandersetzung mit der weitverbreiteten Meinung, das Werk ermangle überhaupt einer eigentlichen Composition, es sei aus „einer Menge von Entwürfen" von Philipp „mit wenig Geschick aneinandergefügt worden" (Windelband Platon S. 62), mag nun dieser viel Eigenes dazu gethan oder sich darauf beschränkt haben, zwei Entwürfe ineinanderzuarbeiten. Die erste dieser Thesen hat Ivo Bruns (Platon's Gesetze, Weimar 1880), die zweite Theodor Bergk (Fünf Abhandlungen u. s. w., Leipzig 1883 S. 41—116) vertreten. Die wirklich vorhandenen Anstöfse erklären sich aus der gewifs langwierigen und stockenden Arbeit an dem umfangreichen Werke, dessen Unebenheiten einer glättenden und ausgleichenden Revision mehr als andere Schriften Platon's bedurft hätten. Dafs diese den „Gesetzen" von der Hand ihres Verfassers nicht zu teil ward, ist eine wohlbeglaubigte, offenkundige Thatsache.

(S. 505 Z. 6.) Vgl. Gesetze IV 712^{d} und Anmerkungen zu Seite 502—504. Das nächste Beispiel entlehne ich dem Buch X 892^{d}—894^{b}, das folgende I 645^{a}, das letzte X 906^{c}—^{d}.

(S. 506 Z. 5.) Der paradoxe Ausruf *παπαί, οἷον λέγεις* IV 704^{c}. Die zweite paradoxe Wendung VII 789^{a}.

(S. 507 Mitte.) Das spartanische Vorbild: Belege bei Schömann-Lipsius Griech. Altert. I^{4} 271.

(S. 508 § 2 Ende.) In den Worten *ὃ λέγουσιν ὡς φίλος αὑτῷ πᾶς ἄνθρωπος* (V 731^{e}) glaube ich eine Anspielung zu erkennen auf Dichterworte wie Euripides Medea 86: *ὡς πᾶς τις αὑτὸν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ*, Fragm. 460: *φιλῶν μάλιστ' ἐμαυτὸν οὐκ αἰσχύνομαι* oder Sophokles Oed. Kol. 309: *τίς γὰρ ἐσθ' ὃς οὐχ αὑτῷ φίλος;* Im Vorangehenden habe ich einen Satz, wohl den ethisch wertvollsten, den Platon ausgesprochen hat, aus VI 777^{d} herübergenommen und in die Wiedergabe des Proömiums des Buches V verwebt. Es sind die Worte: *διάδηλος γὰρ ὁ φύσει καὶ μὴ πλαστῶς σέβων τὴν δίκην, μισῶν δὲ ὄντως τὸ ἄδικον ἐν τούτοις τῶν ἀνθρώπων, ἐν οἷς αὐτῷ ῥᾴδιον ἀδικεῖν.*

(S. 509 Z. 7.) Verbot der Mitgiften: vielleicht nach alt-spartanischem Vorbild; vgl. Dareste La science du droit en Grèce, Paris 1893, p. 61. — (Absatz 2 Zeile 6.) Mit Charondas: Theophrast bei Stobaeos Floril. 44, 22 fin.: *ἢ ὥσπερ Χαρώνδας καὶ Πλάτων* [Gesetze XI 915^{d}]; *οὗτοι γὰρ παραχρῆμα κελεύουσι διδόναι καὶ λαμβάνειν· ἐὰν δέ τις πιστεύσῃ, μὴ εἶναι δίκην, αὐτὸν γὰρ αἴτιον εἶναι τῆς ἀδικίας.*

(S. 510 Absatz 2 Z. 11/2.) Vgl. Aristoteles Politik *B* 12 1274^{a} 16f.: *ἐπεὶ Σόλων γε ἔοικε τὴν ἀναγκαιοτάτην ἀποδιδόναι τῷ δήμῳ δύναμιν, τὸ τὰς ἀρχὰς αἱρεῖσθαι καὶ εὐθύνειν.* Das demnächst über Drakon Gesagte beruht auf des Aristoteles neu entdeckter *Ἀθηναίων πολιτεία* c. 4.

(S. 510/1.) Das über Wahlzwang Bemerkte entnehme ich Bryce American Commonwealth II^{3} 150. In der Auffassung der Wahl nicht als eines persönlichen Rechtes, sondern als einer staatlichen Pflicht ist Platon der Vorläufer J. S. Mill's, Gneist's, Robert Mohl's, Zachariä's, Lassalle's, Laband's, Seydel's, Herbert Spencer's. Vgl. Leo Wittmayer Unser Reichsratswahlrecht (Wien, 1901) S. 168—177.

(S. 511 Absatz 2 Z. 8.) „Staatsverfassung der Athener": *Ἀθην. πολιτ.* c. 8 in. mit Kenyon's Bemerkungen p. 26^{3}.

(S. 512/3.) Befürchtungen vor Mifsbrauch der Dialektik äufsert Platon Staat VII 537^{d}—538^{a}.

(S. 513 Z. 4—7.) So weit diese Spuren reichen, zeigen sie freilich den Geist und die Methode der Gesprächs-Trias Sophist — Staatsmann — Philebos. Es

Digitized by Google

sind die folgenden, von Campbell in seiner *Introduction to the Statesman* p. LII besprochenen Stellen: VI 751a, VII 814e und 824a, VIII 841c, X 894a und 895a, XII 944b und 945c. — (Absatz 2 Z. 6.) Aristoteles: vgl. Metaph. *A* 9 990b 15—17 und 991b 5—7 (Leugnung der Ideen sowohl von Relationsbegriffen als von Kunstproducten). — (Z. 10 ff.) Xenokrates: bei Proclus In Plat. Parmen. p. 136 Cousin = p. 691 Stallbaum: *εἶναι τὴν ἰδέαν θέμενος αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων.* Dazu stimmt aufs beste Aristoteles Metaph. *Λ* 4 1070a 18: *διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει.* — (Mitte.) Die spätere Ableitung der Ideen aus mathematischen „Urprincipien", *στοιχεῖα*, bezeugt Aristoteles Metaph. *M* 4 1078b 9—12, *N* 1 1087b 7 ff., auch *A* 6 988a 7 ff. Aus der Litteratur über diesen Gegenstand sei hervorgehoben: Überweg's Untersuchungen 202 ff., desselben oft genannte Abhandlung Rhein. Mus. 9, 52 ff., Heinze's Xenokrates 37 ff., dessen Widerspruch (S. 52) gegen Zeller Berliner Sitzungs-Berichte 1887 S. 198 und Apelt Beiträge S. 83 ich jedoch nicht teile. Viel Wahres mit einigem Falschen gemischt scheinen mir Jackson's umfassende Erörterungen über Plato's later theory of ideas, Journal of Philology X—XV zu bieten. Als mifslungen gilt mir darin der Versuch, in Platon einen Vorläufer Berkeley's zu erkennen. Eines seiner Ergebnisse, die zeitliche Priorität des Philebos vor dem Timaeos, gilt auch uns, wenngleich nicht aus genau denselben Gründen, als gesichert. — (Z. 8 von unten.) Rechtswissenschaft: das nicht nur bei Platon ganz vereinzelte Lob dieses Studiums als eines allgemeinen Bildungsmittels XII 957b—c.

(S. 514 § 4 Z. 12.) Mischung der Verfassungsformen: Der u. E. wichtigste und folgenreichste politische Gedanke Platon's soll durch einige Anführungen beleuchtet werden: III 693b *ὡς ἄρα οὐ δεῖ μεγάλας ἀρχὰς οὐδ' αὖ ἀμίκτους νομοθετεῖν* (vgl. 692a—c). Als die zwei Grundformen (*οἷον μητέρες*) werden im Folgenden die Monarchie und Demokratie bezeichnet, deren einseitiges Übermafs an den Persern und an den Athenern exemplificiert wird. Beiden sei gewissermafsen dasselbe widerfahren, *ἐκείνοις μὲν ἐπὶ πᾶσαν δουλείαν ἄγουσι τὸν δῆμον, ἡμῖν δ' αὖ τοὐναντίον ἐπὶ πᾶσαν ἐλευθερίαν προτρέπουσι τὰ πλήθη* (a. a. O. 699e). Und wieder heifst es anläfslich der Wahl des Rates: *μέσον ἂν ἔχοι μοναρχικῆς καὶ δημοκρατικῆς πολιτείας . . . . δοῦλοι γὰρ ἂν καὶ δεσπόται οὐκ ἄν ποτε γένοιντο φίλοι* (VI 756e).

(515/6.) Über die Wahl der Censoren (*εὔθυνοι*) handelt Buch XII 945b ff. Dafs sie nicht geheim erfolgt, schliefse ich aus den Worten: *ὃν ἂν ἕκαστος αὐτῶν ἡγῆται πάντῃ ἄριστον εἶναι πλὴν αὑτοῦ.* Die letztere Beschränkung war sinnlos, wenn sie nicht controllierbar war. Das wird sie aber, wenn das Stimmtäfelchen die Unterschrift des Wählenden trägt. Eben diese Vorkehrung begegnet VI 753c bei der Wahl der Gesetzeswächter, und ich trage daher kein Bedenken, dieselbe Modalität der Abstimmung auch hier vorauszusetzen. Dafs es eine Einzelwahl war, folgt aus den ersten Worten des obigen Satzes, zumal im Anschlufs an das unmittelbar vorangehende: *τῷ θεῷ ἀποφανουμένους ἄνδρας αὐτῶν τρεῖς,* worauf dennoch nicht *οὓς — ἀρίστους*, sondern *ὃν — ἄριστον* folgt. Auch sieht jeder, dem die Fragen der Wahltechnik nicht völlig fremd sind, dafs der ganze nachfolgende Eliminationsdrocefs nur unter dieser Voraussetzung einen Sinn und Zweck hat. Gern würde ich, wenn der Raum es zuliefse, aus dem reichen Vergleichungsmaterial, welches mir Dr. Leo Wittmayer freundlichst zur Verfügung gestellt hat, mehr mitteilen. Das vote unique ist ein Sonderfall des vote limité oder der „beschränkten Stimmabgabe", die vor nicht langer Zeit bei den italienischen Deputiertenwahlen galt; es besteht heute in Brasilien für die Wahl der Deputierten, in Hamburg für die Wahlen des Bürger-Ausschusses durch die Bügerschaft. (Genau, eingehend und einsichtsvoll handelt über „das platonische Wahlsystem" Dareste im Annuaire . . . .

Digitized by Google

des Etudes grecques 1883 p. 65ff., daraus wiederholt in dem zu S. 509 angeführten Werke p. 54ff.) — Thomas Hare: The election of representatives, parliamentary and municipal, London 1859.

(S. 516/7.) Die Darlegung der Strafzwecke IX 854[d], 860[b], 862/3 und XI 934[a—b] (auch V 728[c]).

(S. 517 Absatz 2.) Die Verwerfung der „stummen Richter“ erfolgt an drei weit auseinanderliegenden Stellen: VI 766[d] (*ἄφωνος δ' αὖ δικαστὴς ..... οὐκ ἄν ποτε ἱκανὸς γένοιτο*), IX 876[b] (*δικαστήρια φαῦλα καὶ ἄφωνα*) und XII 957[b] (*ὅσα δὲ περί τε σιγὴν δικαστῶν ..... τὰ μὲν εἴρηται κτέ.*) — ein Umstand, der, so weit er reicht, nicht eben Wasser auf die Mühle der Chorizonten treibt. — (Z. 12 von unten.) Hippodamos: vgl. I 330.

(S. 518 Mitte.) Charondas: Diodor XII 12 in. verglichen mit Gesetze XI 930[b]. Zum Folgenden vgl. ebd. 930[c]. Von irgendwelcher Selbstbestimmung der Mädchen ist VI 774[e] nicht die Rede. Doch wird 771[e] einiger Verkehr der jungen Leute vor der Eheschliefsung (wohl mehr als die attische Sitte erheischte) gefordert. Über Erbtöchter vgl. XI 924[e] mit Hermann-Thalheim Griech. Rechtsaltertümer[3] 57 und Das Recht von Gortyn S. 30 (Bücheler-Zittelmann). — (Absatz 2 Z. 4). Im Staate: V 468[b—c], vgl. auch III 403[b]. Zum Folgenden vgl. Staat V 460[e] und 461[b—e].

(S. 518/9.) Die hier gemeinten Stellen der Gesetze sind: VI 784[e]—785[a], dann VIII 838.

(S. 519 Absatz 2 Z. 1—7.) Vgl. Gesetze VI 772[a], 841[a] mit Anklängen II 666[a] und VIII 835[d—e]. Zum Folgenden vgl. VIII 837, 838[e]. Die Anführung aus Bruns Attische Liebestheorien S. 32.

(S. 520 § 6 Z. 5.) Die merkwürdige Begründung XII 948[c]. Als die weitverbreitetste gilt die dritte der Häresien, die ja mit dem Volksglauben eng verflochten war. Mit Staunen vernimmt man aber, dafs auch *μέρος μέν τι .... ἀνθρώπων τὸ παράπαν οὐχ ἡγοῦνται θεούς, οἱ δ' οὐ φροντίζειν ἡμῶν αὐτοὺς διανοοῦνται.*

(S. 521 Z. 1—11.) Anaxagoras: vgl. X, 886[d—e]; Archelaos 889[e]; Pindar III 690[b] (vgl. Stallbaum zur Stelle).

(S. 521/2.) Die ebenso schwierige als wichtige Stelle X 903.

(S. 522 Absatz 2.) Eine genauere Erörterung der platonischen Willenstheorie und ihrer Wandlungen behält der Verfasser dem schon mehrfach angekündigten Schlufsteil seiner Platonischen Aufsätze vor. Hier könnte die Abwehr der gangbaren Meinung, die in Platon einen Indeterministen erblickt, nicht mehr in so eingehender Weise erfolgen, wie der Gegenstand es fordert.

(S. 524 Absatz 2 Ende.) In Betreff der ärztlichen Behandlung chronischer Krankheiten habe ich ein den Gesetzen zeitlich benachbartes Werk im Auge; ich denke an Timaeos 89[c]: *διὸ παιδαγωγεῖν δεῖ διαίταις πάντα τὰ τοιαῦτα, καθ' ὅσον ἂν ᾖ τῳ σχολή.* Das Behagen, mit welchem die von Parkanlagen umgebenen Bäder ausgemalt werden (VI 761[b—d]), erinnert an die verwandte Darstellung im Kritias 117[a—b]; man glaubt hier eine persönliche Vorliebe Platon's durchzufühlen.

(S. 525 Absatz 1 Ende.) Der Triumph der „Misologie“ und der Unduldsamkeit war auch zuletzt kein vollständiger. Ringt doch Platon's tiefgewurzelter Wahrheitssinn ihm selbst dort, wo er die Ketzerei mit Hilfe des Scharfrichters bekämpfen will, das Geständnis ab, dafs Unglaube und moralische Verderbtheit nicht notwendig Hand in Hand gehen: *ᾧ γὰρ ἂν μὴ νομίζοντι θεοὺς εἶναι τὸ παράπαν ἦθος φύσει προσγένηται δίκαιον κτέ.* (X 908[b]).

Digitized by Google

Zu Buch V, Cap. 21.

(S. 527 Mitte.) Baco: vgl. Novum organum § 77: — tum demum philosophiae Aristotelis et Platonis, tamquam tabulae ex materia leviore et minus solida, per fluctus temporum servatae sunt; womit man vergleichen möge das Lob der antiquiores ebd. § 71. Schopenhauer: vgl. Köber Arthur Schopenhauer's Philosophie S. 52. Allerdings wird in den dort angeführten Stellen nur Aristoteles genannt. Aber der unter allen Irrtümern als der verhängnisvollste bezeichnete geocentrische war ja Aristoteles mit Platon gemein, nicht minder die physikalische Grundlehre von den natürlichen Orten.

(S. 528 Z. 2.) Platon's Verdienste um die Mathematik hebt mit grofser Wärme, aber zugleich mit starker Betonung seines mehr mittelbaren Einflusses, in scharfem Gegensatze zu den eigentlichen Schöpfern dieser Disciplin, die höchste Autorität des Altertums, Eudemos, hervor in seiner Geschichte der Geometrie (Eudemi fragmenta 114/5 Spengel). Gegen die mifsbräuchliche Einreihung der Leistungen eines Archytas, Theaetet u. s. w. in die Kategorie: „Platon und die Akademie“ hat kürzlich Allman (Greek Geometry from Thales to Euclid p. 214/5) mit Recht Verwahrung eingelegt. Sehr ähnlich Zeuthen Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter, Kopenhagen 1896, S. 19: „Selbst diese“ (die späteren Akademiker) „schreiben ihm jedoch nicht persönliche mathematische Untersuchungen von weiterer Bedeutung zu, sondern zeigen sich vielmehr geneigt, ihm die Ehre für die Methoden, die zu seiner Zeit in Gebrauch kamen, zuzuerkennen, und ihn den Ratgeber derjenigen sein zu lassen, die die eigentlichen mathematischen Fortschritte machten.“ (Diese Tendenz bekundet bereits der von Philodem, Index acad. hercul. col. V verwertete Bericht, jetzt bei Mekler p. 15.) Die Lösung des delischen Problems, welches Platon beschäftigt hat, wird nicht ihm, sondern Archytas und Eudoxos verdankt (vgl. Eutocius im Commentar zu De sphaera et cylindro, Archimedis opera III 106 Heiberg). Was Eudoxos betrifft, so hat ein der Exactheit beflissener Jünger und Biograph des grofsen exacten Forschers uns genaue Daten überliefert, welche die Annahme eines eigentlichen Schülerverhältnisses zu Platon geradezu Lügen strafen. Danach hat er im Alter von 23 Jahren 2 Monate lang Platon's Vorlesungen besucht (nach L. Diog. VIII 86).

(S. 529 Absatz 1 Ende.) Die Anführung aus Montaigne Essais III 12 (IV 211 f. éd. Louandre). Über Karneades und den Unterschied seiner Skepsis von derjenigen Pyrrhon's spricht M. ebd. II 12 (III 368 f.) in Worten, die an den Eingang von Sextus Empiricus' Pyrrhonische Skizzen erinnern. — (Z. 6 v. u. ff.) Über Johannes von Damaskus und seine Verwertung des „vorgeblichen Dionysios Areopagites“ neben den beiden Gregor, Basilios u. s. w., selbst in seiner Glaubenslehre, vgl. Krumbacher's meisterhafte Geschichte der byzantin. Lit.[1] 172. Ein Neu-Platoniker, Porphyrios, ist einer seiner philosophischen Gewährsmänner. Über Psellos vgl. aufser Krumbacher a. a. O. 174 ff. die ihn betreffende Monographie von Aurelio Covotti, Neapel 1898.

(S. 529/30.) Platon's Werke waren im Altertum in zwei Bänden vereinigt. Eine Copie des ersten Bandes bildet der an der Schwelle des zehnten Jahrhunderts (896) geschriebene, von E. D. Clarke im Johanneskloster auf Patmos gefundene und bald nach seinem Entdecker, bald nach seinem Verwahrungsort, der von Sir Thomas Bodley umgestalteten Oxforder Universitäts-Bibliothek, Clarkianus oder Bodleianus benannte Codex. Eine am Eingang verstümmelte Copie des zweiten Bandes liegt uns in einer Pariser Handschrift des neunten Jahrhunderts vor.

(S. 530 Z. 10 ff.) Nicht genau übereinstimmende, aber verwandte Gedanken über die Einwirkung des Skepticismus auf Plotin bei R. Wahle Geschichtlicher Überblick

Digitized by Google

über die Entwicklung der Philosophie (Wien 1895) S. 42, 43 u. 45. — (Mitte.) Vgl. Adalbert Merx' zu S. 204 angeführte Abhandlung. — (Z. 2/1 v. u.) Über die Begeisterung, mit welcher Petrarca Augustin's Bekenntnisse las, verbreitet sich Voigt Wiederbelebung des classischen Altertums S. 51f. Vgl. auch Burckhardt Cultur der Renaissance II[4] S. 19. Ebd. S. 17 wird Petrarca einer „der frühesten völlig modernen Menschen" genannt. Ähnlich charakterisiert Windelband Geschichte der Philosophie[1] S. 226 den h. Augustinus.

(S. 531 Absatz 1 Ende.) Die oft hervorgehobene Verwandtschaft zwischen Augustin und Descartes, nicht minder aber auch die sie trennenden Momente wurden kürzlich eingehend beleuchtet von Dr. H. Leder Untersuchungen über Augustin's Erkenntnistheorie u. s. w., Marburg 1901, S. 76ff.

(S. 532 § 5—533.) Über Platon's Schüler handelt eingehend Zeller II 1[4] 420ff. und 986ff. Die Glaubwürdigkeit der die Schülerschaft des Demosthenes betreffenden Meldung hat der Verfasser zu erhärten versucht in Zeitschr. f. österr. Gymn. 1865 S. 819ff. In Betreff der politischen Stellung einzelner Platoniker und gegen das Wahngebilde der Akademie als einer Art von Nationalverein vgl. des Verfassers zu S. 222, Z. 8f. angeführten Aufsatz.

Digitized by Google

Berichtigungen.

Seite 73 Zeile 11 v. u. statt: nichts lies: ihm nichts
„ 80 „ 17 ff. v. u. lies: dafs die freisprechenden durchlöcherten hinter den mit einer massiven Achse versehenen Metallplättchen u. s. w.
„ 111 „ 3 v. o. „ Diesen lies: Diese
„ 118 „ 9 v. u. „ im lies: in
„ 125 „ 15 v. o. lies: vor allem Dion's
„ 167 „ 14 v. o. „ Korinth lies: Thurioi
„ 180 „ 8 v. u. „ Hegesias lies: Annikeris
„ 194 „ 15 v. u. „ mit den lies: von den
„ 209 „ 11 v. u. „ zweitausend Jahre lies: anderthalb Jahrtausende
„ 231 „ 7—8 v. o. Die—zuzulassen ist zu tilgen.
„ 251 „ 10 v. u. „ Ertrag lies: Eintrag
„ 309 „ 15 v. o. „ 417 lies: 416
„ 314 „ 9 u. 17 v. o. „ der Hochzeit lies: dem Geburtsfest
„ 320 (Mitte) „ Lafitau lies: Laffiteau
„ 411 § 5 Zeile 10 sind die Anführungszeichen zu tilgen.
„ 458 Zeile 14 v. o. statt: die Ideen lies: die Ur-Substanzen
„ 464 „ 7 v. u. „ welcher lies: welchem
„ 471 „ 3 v. u. „ 190 lies: 290

Digitized by Google

GRIECHISCHE DENKER

EINE

GESCHICHTE DER ANTIKEN PHILOSOPHIE

VON

THEODOR GOMPERZ

Zehnte bis zwölfte Lieferung

LEIPZIG
VERLAG VON VEIT & COMP.
1902

= **Einbanddecken** = zum zweiten Bande sind zum Preise von 1 ℳ 60 ₰ zu beziehen.

Anfang 1902 hat zu erscheinen begonnen:

Annalen
der
NATURPHILOSOPHIE.

Herausgegeben
von
Wilhelm Ostwald.

Die „Annalen der Naturphilosophie“ erscheinen in zwanglosen Heften. Vier bis fünf Hefte bilden einen Band. Der Umfang eines Bandes wird ca. 30 Druckbogen in Grossoktavformat betragen; der Preis wird sich durschnittlich auf 14 ℳ stellen.

Der erste Band enthält u. a. nachstehende Abhandlungen:

Ernst Mach: Die Ähnlichkeit und die Analogie als Leitmotiv der Forschung. — **E. Sievers**, Über Sprachmelodisches in der deutschen Dichtung. — **Paul Volkmann:** Über die Fragen der Existenz, Eindeutigkeit und Vieldeutigkeit der Probleme und ihre mannigfaltige Bedeutung und Rolle für naturwissenschaftliche Auffassung und Erkenntnis. — **B. Delbrück:** Das Wesen der Lautgesetze. — **Friedrich Ratzel:** Die Zeitforderung in den Entwickelungswissenschaften. — **Georg Helm:** Die Wahrscheinlichkeitslehre als Theorie der Collektivbegriffe.

Vorlesungen
über
NATURPHILOSOPHIE

gehalten
im Sommer 1901 an der Universität Leipzig
von
Wilhelm Ostwald.

Erste und zweite Auflage.

gr. 8. 1902. geh. 10 ℳ, gebunden in Halbfranz 12 ℳ 50

Digitized by Google

Verlag von VEIT & COMP. in Leipzig.

ARISTOTELES' POETIK

übersetzt und eingeleitet

von

Theodor Gomperz.

Mit einer Abhandlung:

Wahrheit und Irrtum in der Katharsis-Theorie des Aristoteles

von

Alfred Freiherrn von Berger.

8. 1897. geh. 3 ℳ.

Die Litteratur des neunzehnten Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen dargestellt

von Georg Brandes.

Sechs Bände.

gr. 8. geheftet 44 ℳ 80 ₰; geb. in Ganzleinen 50 ℳ 30 ₰.

Erster Band. **Die Emigrantenlitteratur.** Zweite Auflage. geh. 5 ℳ., geb. in Ganzl. 6 ℳ.

Zweiter Band. **Die deutsche romantische Schule.** Zweite Auflage. geh. 7 ℳ 50 ₰, geb. in Ganzl. 8 ℳ 50 ₰.

Dritter Band. **Die Reaktion in Frankreich.** geh. 6 ℳ 60 ₰, geb. in Ganzl. 7 ℳ 60 ₰.

Vierter Band. **Der Naturalismus in England.** geh. 8 ℳ, geb. in Ganzl 9 ℳ.

Fünfter Band. **Die romantische Schule in Frankreich.** geh. 8 ℳ 60 ₰, geb. in Ganzl. 9 ℳ 60 ₰.

Sechster Band. **Das junge Deutschland.** geh. 8 ℳ 60 ₰, geb. in Ganzl. 9 ℳ 60 ₰.

Jeder Band bildet ein in sich abgeschlossenes Ganzes und ist einzeln käuflich.

Geschichte des gelehrten Unterrichts

auf den deutschen Schulen und Universitäten

vom Ausgang des Mittelaltes bis zur Gegenwart.

Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht von

Dr. Friedrich Paulsen,

o. ö. Professor an der Universität Berlin.

Zweite, umgearbeitete und sehr erweiterte Auflage.

Zwei Bände.

Erster Band: **Der gelehrte Unterricht im Zeichen des alten Humanismus. 1450—1740.**

Zweiter Band: **Der gelehrte Unterricht im Zeichen des Neuhumanismus. 1740—1892.**

gr. 8. 1896 u. 1897. geh. 30 ℳ, eleg. geb. in Halbfranz 34 ℳ.

„Wenn diese Deutung der historischen Thatsachen nicht gänzlich fehlgeht, so wäre hieraus für die Zukunft zu folgern, daß der gelehrte Unterricht bei den modernen Völkern sich immer mehr einem Zustande annähern wird, in welchem er aus den Mitteln der eigenen Erkenntnis und Bildung dieser Völker bestritten wird."

Verlag von VEIT & COMP. in Leipzig.

DIE

LEBENSANSCHAUUNGEN

DER GROSSEN DENKER.

Eine Entwickelungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart

von

Rudolf Eucken.

Vierte, umgearbeitete Auflage.
Mit dem Bildnis des Verfassers.

gr. 8. 1902. 10 ℳ, geb. in Ganzl. 11 ℳ.

DIE LEBENSGESCHICHTE SPINOZA'S

in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten.

Herausgegeben von

J. Freudenthal,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Breslau.

gr. 8. 1899 geh. 10 ℳ.

DIE MUTATIONSTHEORIE.

Versuche und Beobachtungen über die Entstehung von Arten im Pflanzenreich.

Von

Hugo de Vries,
Professor der Botanik in Amsterdam.

Erster Band.
Die Entstehung der Arten durch Mutation.
Mit zahlreichen Abbildungen im Text und acht farbigen Tafeln.

Roy.-8. 1901. Geh. 20 ℳ, geb. in Halbfranz 23 ℳ.

Gestützt auf eine lange Reihe ausgezeichneter Untersuchungen und auf ausgedehnte Litteraturstudien liefert der Verfasser in diesem epochemachenden Werke ein ungemein reiches Material zur Entscheidung der Frage, wie neue Arten entstehen. Der Darwinismus beantwortet diese Frage bekanntlich dahin, dass Arten ganz allmählich aus anderen hervorgehen, de Vries weist dagegen nach, dass die „fluktuierende Variation", auf welche sich der Darwinismus fast ausschliesslich stützt, zur Bildung neuer Arten nicht führen kann. Neue Arten entstehen stossweise. Diese Stösse nennt de Vries „Mutationen". Er zeigt, dass diese Entstehung sich ebenso gut beobachten lässt, wie jeder andere physiologische Vorgang.

Der zweite abschliessende Band wird die Bastardierung enthalten und gelangt im Laufe des Jahres 1902 zur Ausgabe.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google